

المطالع العجائب

مِنْ

العالم الأسمى

تأليف

الامام فخر الدين الرازي

القرن السادس

تحقيق

الدكتور أحمد محمد عيسى السقا

منسورات

المكتبة الرضوية

المطالع النبى العالى  
من  
العبد المذنب



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

# المطالع العاشر

من

العلماء الأئمة

وهو المسمى في لسان اليونانيين "بأثولوجيا"  
وفي لسان المسلمين "علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية"

تأليف

الامام فخر الدين الرازي

الترجمة

تحقيق

الدكتور أحمد حمادي الشفا

الجزء الثالث

التأيد

دار النشر

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

جميع المقروءة محفوظة  
لإدارة كتاب المخطوطات  
بمصر

الطبعة الأولى  
١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

دار الكتاب العربي

الرملة البيضاء - ملكات سنتر - الطابق الرابع تلفون: ٨٠٤٤٧٨/٨٠٠٨١١/٨٠٠٨٣٢

تلکس: ٤٠١٣٩ L.E. كتاب برقيا، الكتاب ص.ب: ٥٧٦٩ - ١١ بيروت - لبنان

## الصفات الإلهية

وهي كونه سبحانه : قادراً ، عالماً ، حياً ، سمياً ، بصيراً ، متكلماً ،  
باقياً ، حكماً .

واعلم : أن الكلام في كونه تعالى - قادراً ، يجب أن يتضمنه الكلام في  
تفسير القادر ، والكلام فيه متصل بأحكام الدواعي والصوارف فلهذا السبب  
كان تقديم الكلام فيه .



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الباب الأول

في

أحكام الدواعي والصوارف





مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## الفصل الأول

### في حمد القادر

أجود ما قيل فيه : أنه الذي يصح منه أن يفعل تارة ، وأن لا يفعل أخرى ، بحسب الدواعي المختلفة . وتفسير الدواعي : هو أن الإنسان إذا علم أو ظن ، أو اعتقد ، أن له في الفعل الفلاني مصلحة راجحة . فعند حصول أحد هذه الثلاثة ، يحصل في قلبه ميل جازم إلى الفعل ( فإن كانت أعضاؤه سليمة فإن عند حصول ذلك الميل في قلبه يصدر عنه ذلك الفعل )<sup>(١)</sup> . وأما إن علم ، أو ظن ، أو اعتقد أن له في الفعل الفلاني مفسدة راجحة ، فعند حصول هذا العلم ، أو الاعتقاد ، أو الظن ، يحصل في قلبه نفرة جازمة عن ذلك الفعل ، فإن كانت أعضاؤه سليمة ، ترتب على حصول تلك النفرة ، مع سلامة الأعضاء : الترك . وهذا هو المراد بالداعي .

ويتفرع على ما ذكرناه مباحث :

الأول : في بيان السبب الذي لأجله سميت هذه الأشياء الثلاثة بالداعي . فنقول : الدعاء : اسم للقول المخصوص . إلا أن الإنسان إذا علم ، أو ظن ، أو اعتقد أن له في فعل مخصوص خيراً راجحاً ، فإنه يصير ذلك العلم ، أو الاعتقاد ، أو الظن ، حاملاً له على الفعل ( فأشبه ذلك كون ذلك

---

(١) من (س) .

العلم ، أو الاعتقاد ، أو الظن ، داعياً له إلى ذلك الفعل (١) فيسمى هذا العلم ، أو الاعتقاد ، أو الظن بالداعي ، لأجل هذه المناسبة . وقد يسمى الداعي : بالقرض . والفرق : هو أن القرض : إسم لتلك المنفعة المعلومة ، أو المظنونة . وأما الداعي : فهو ذلك العلم أو الظن . والحكماء يسمونه : بالعلّة الغائية . وقد يسمونه أيضاً : بالعلّة التامة .

البحث الثاني : إنه إذا دعاه الداعي إلى الفعل حصل الفعل لا محالة . ثم ههنا احتمالات . أحدها : أن المؤثر في حصول الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي . وثانيها : أن المؤثر فيه هو القدرة بشرط الداعي . وثالثها : أن الداعي علّة تامة ، تصير قدرة القادر علّة تامة لحصول الفعل . ولهذا يقال : العلة الغائية علة تامة لعلّة العلة الفاعلية . ورابعها : إن حصول القدرة ، والداعي سبب لحصول الاستعداد التام ، لحرم ذلك الفعل من العلم إلى الوجود . فإما نفس ذلك الحصول والحدوث ، فمن الأسباب العلوية . فهذه الاحتمالات الأربعة لا بد من بيانها :

ونقول : الأقرب أن يقال : المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي . والدليل عليه : أن القدرة وحدها غير صالحة للتأثير - على ما سيبيء بيانه ، عند تقرير أنه عند عدم الداعي يمتنع الفعل - ومعلوم أيضاً : أن الداعي وحده غير صالح للتأثير . وأما عند اجتماعهما ، فإنه يحصل الأثر . فعلمنا أن المؤثر هو المجموع . فإن قالوا : قولكم القدرة وحدها غير صالحة للتأثير ، قول ( باطل لأن القدرة عبارة عما يكون له صلاحية التأثير ، فقولكم : القدرة وحدها غير صالحة للتأثير قول ) (٢) بأن القدرة ليست مؤثرة . وهذا متناقض والجواب : إنا نعني بالقدرة كون الأعضاء بحالة متى انضم الداعي إليها حصل الفعل . وإذا كان المراد بالقدرة ذلك . فقد زال السؤال . فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : المؤثر هو القدرة ( إلا أن انضمام الداعي إليها شرط لصعود ذلك الأثر

(١) من (م) .

(٢) من (م) .

عن القدرة ؟ (١) والفرق بين أجزاء العلة وبين ما يكفون شرطاً لتأثير العلة في المعلول : معلوم . والجواب : إنا لا نعني بالمصدر والمؤثر إلا مجموع الأمور التي لا بد من حصولها حتى تصبح مصدراً لذلك الأثر . وعلى هذا التقدير فلا فرق عندنا في القيود الوجودية بين أن يقال : إنها أجزاء العلة وبين أن يقال إنها شرائط لمصدر الأثر عن العلة . وأعلم أن بهذا القدر الذي ذكرناه لا يظهر أن الحق من تلك الاحتمالات الأربعة : ماذا ؟

البحث الثالث : لقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : أن عند حصول مجموع القدرة والداعي يصدر الأثر عن سبب منفصل ، كما يقول الفلاسفة : من أن مجموع القدرة والداعي يوجب الاستعداد التام لحدوث ذلك الأثر ، وعند حصول هذا الاستعداد التام يفيض الأثر عن العقل . الفاعل ؟ ويجب أن يتأمل في هذا الاحتمال ليعلم أنه حق أو باطل .

البحث الرابع : إن قول القائل : القادر هو الذي يصح منه أن يفعل ، وأن لا يفعل بحسب الدواعي المختلفة كلام مشكل . وذلك لأن قولنا : إنه لم يفعل : إشارة إلى أنه نفي للعدم الأصلي ، كما كان . والعدم يمتنع وقوعه بالفاعل . لأن القدرة صفة مؤثرة ، والعدم نفي محض ، وطلب صرف . فالقول بأن العدم وقع بالفاعل والقادر محال . ( وأيضاً : الشيء حال بقاءه يمتنع إسناده إلى الفاعل . لما ثبت أن تكوين الكائن محال ) (٢) وإذا كان الأمر كذلك فالعدم الباقي يمتنع إسناده إلى القادر . لوجهين : الأول : إن كونه عديمياً يمنع من إسناده إلى الفاعل . والثاني : إن كونه باقياً يمنع أيضاً من إسناده إلى الفاعل . فثبت أن العدم الباقي يمتنع استناده إلى القادر من هذين الوجهين . ولما ثبت أن الترك لا معنى له . إلا البقاء على العدم الأصلي ، وثبت أن البقاء على العدم الأصلي يمتنع إسناده إلى الفاعل يثبت حيثن : أن القادر لا قدرة له على الترك البتة . وإذا كان كذلك كان قوله : القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك قولاً مشكلاً . ولهذا الكلام مزيد غور .

(١) من (م) .

(٢) من (م) .

وحاول بعضهم أن يجيب عما يقرب من هذا الكلام . فقال : إن العاجز لا يجد من نفسه أنه إن لم يشأ الفعل فإنه لا يمكنه أن لا يفعل ( وأما القادر على الفعل فإنه يجد من نفسه أنه إن شاء أن لا يفعل فإنه يمكنه أن لا يفعل )<sup>(١)</sup> وهذا الفرق معلوم بالضرورة . ولما كان العلم بهذا الفرق ضرورياً . فحيث لا حاجة بنا إلى بيان أنه كيف حصل هذا الفرق ؟ ولقاتل أن يقول : هذا الجواب ضعيف . وذلك لأن ترك الفعل إما أن يكون أمراً زائداً على البقاء على العدم الأصلي المستمر ، وإما أن لا يكون كذلك . بل هو عبارة عن نفس ذلك العدم المستمر . والأول باطل لوجوه : الأول : إن على هذا التفسير يكون القادر قادراً على فعل الشيء وعلى فعل ضده . ولا يكون البتة قادراً على الفعل وعلى ترك الفعل لأن فعل الضد فعل خاص . والفعل الخاص لا يكون تركاً لمسمى الفعل ، وإلا لزم أن يكون أحد النقيضين عين الثاني ، وهو محال . فثبت أن على هذا التفسير لا يكون القادر قادراً البتة على الترك . والثاني : إن الله تعالى كان قادراً على خلق العالم وعلى تركه ، فإذا صار تركه مفسراً بفعل ضده ، فحين كان الله تاركاً للعالم ، وجب أن يكون فاعلاً لهضده . فلما كان في الأزل تاركاً لفعل العالم ، وجب أن يقال : إنه كان في الأزل فاعلاً لضد العالم ، لكن الفعل الأزلي عند القوم محال . وأيضاً : فعل هذا التفسير كان ضد العالم أزلياً ، والأزل لا يزول ، فوجب أن لا يزول ضد العالم . وإذا امتنع زوال ضده وجب أن يتمتع دخول العالم في الوجود . وذلك باطل . والثالث : إن التارك للفعل يجد من نفسه أنه ما فعل شيئاً ، وأنه لا معنى لكونه تاركاً للفعل إلا أنه لم يأت بذلك الفعل البتة . فالقول بأن ترك الفعل عبارة عن الإتيان بضده قول فاسد ، فيثبت بما ذكرنا : أن ترك الفعل ليس عبارة عن الإتيان بفعل آخر ، بل هو عبارة عن البقاء على العدم الأصلي المستمر . وقد بينا أن إسناد العدم المستمر إلى القادر والفاعل محال فيثبت أن القادر لا قدرة له البتة على الترك وإذا كان الأمر كذلك كان القول بأن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة : قولاً باطلاً . والله أعلم .

## الفصل الثاني

### في إثبات تحقيق القول في الدواعي والصوارف

وليه مباحث:

المبحث الأول : اعلم أنه قد سبق في أول المتعلق أن العلم إما تصور وإما تصديق فنقول : الدواعي ليست من باب التصورات ، بل من باب التصديقات ، فإنه ما لم يحكم الذهن باشتغال الفعل الفلاني على نفع زائد ، لم يحصل الداعي إلى الفعل ، وما لم يحكم الذهن باشتغال الفعل على ضرر زائد ، لم يحصل الداعي إلى الترك ، فثبت إن الدواعي والصوارف من باب التصديقات ، لا من باب التصورات .

المبحث الثاني : إن عند حصول اعتقاد كمن الفعل ضرراً راجحاً ، فالقادر يتركه . وهذا الاعتبار يسمى صارفاً . وفي الحقيقة فهو أيضاً : داعياً ، إلا أنهم سمو الداعي إلى الفعل : داعياً ، والداعي إلى الترك : صارفاً .

المبحث الثالث : في بيان أن كون الإنسان ظاناً ، أو معتقداً ، يقوم مقام العلم في كونه داعياً .

اعلم أنا إذا رجعنا إلى أنفسنا وجدنا أن الأمر كذلك ( فلما إذا علمنا أن في الطريق سبباً ، احترزنا منه ، وإذا اعتقدنا ، أو ظننا أن الأمر كذلك )<sup>(١)</sup> فلما

---

(١) من (م) .

أيضاً نحتز عنه . واليهودي لما اعتقد أن إقدامه على العبادات التي ( يأتي )<sup>(١)</sup> بها توصله إلى الثواب العظيم ، صار ذلك الاعتقاد حاملاً له على العمل . والمسلم لما اعتقد في تلك الأفعال بأعيانها أن الإقدام عليها يوصله إلى الضرر العظيم ، صار ذلك الاعتقاد صارفاً له عنها . فثبت أن الاستقرار يدل على أن الظن أو الاعتقاد يقوم مقام العلم في الدعاء إلى الفعل تارة ، وفي الصرف عنه أخرى .

المبحث الرابع : في أن أي هذه الثلاثة أقوى . وأيهما أضعف ؟ ونعين أولاً حال العلم مع الاعتقاد ( فنقول : المعتقد في الشيء قد يكون جازماً بكونه محققاً في ذلك الاعتقاد )<sup>(٢)</sup> وقد لا يكون كذلك . أما القسم الأول وهو ما إذا اعتقدنا اعتقاداً جازماً بأن الأمر كما اعتقد ، فهذا الاعتقاد يساوي العلم في كونه داعياً وصارفاً . والدليل عليه : أن هذا الرجل إذا كان لا يجد في قلبه تفاوتاً بين هذا الاعتقاد الجازم ، وبين العلم في قوة الجزم والثبات ، وجب أن يكون تأثيره في الدعاء إلى الفعل تأثيراً واحداً . فإن قالوا : أليس أن هذا المعتقد إذا شكك نفسه أمكنه ذلك . وأما العالم فإنه ليس كذلك . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يصح القول بكونهما متساويين في قوة الدعاء إلى الفعل ؟

والجواب : إن الأمر وإن كان كما ذكرتم إلا أنه ما دامت نفسه باقية على ذلك الجزم المساوي لما في العلم من الجزم ، وجب أن تكون الحال واحدة في قوة الدعاء إلى الفعل .

ولن زعم أن العلم أقوى في الدعاء إلى الفعل من الاعتقاد ، أن يقول : هذا الاعتقاد إما أن يكون بحيث لو شكك صاحبه نفسه فيه أمكنه التشكيك فيه ، أو لا يكون كذلك . فإن كان الأول فحيث حصل التفاوت بين العلم وبين هذا الاعتقاد في القوة ، فوجب أن يحصل التفاوت في الدعاء إلى الفعل ، لأن من المعلوم بالضرورة : أن المؤثر كلما كان أقوى ، كان التأثير أقوى ، وإن

(١) يأتي (س) .

(٢) من (م) .

كان الثاني فحيث لا يبقى بين هذا الاعتقاد وبين العلم تفاوت في القوة ، وذلك معلوم البطلان بالضرورة ، لأن من المعلوم بالضرورة . أن سكون النفس إلى العلم الحق ، أيمن من سكوتها إلى الاعتقاد الخالي عن الموجب

وأما القسم الثاني : وهو المعتد الذي لا يكون جازماً ، بل يكون كالمضطرب في ذلك الاعتقاد ، فنقول : إن مثل هذا الاعتقاد لا يكون مساوياً للعلم في الدعاء إلى الفعل ، بل يكون أضعف منه . وتقريره : أن الأثر فرع على المؤثر . ولما كان أحد المؤثرين أضعف من الآخر ، كان أثر الضعيف أضعف لا محالة من أثر القوي . فكان دعاء الاعتقاد الضعيف إلى الفعل أضعف من دعاء العلم القوي إليه . وأيضاً : فالعالم الجازم بكون الفعل مشتملاً على النفع الزائد لا يخاف فيما يعلمه أن يتغير ، وأما المعتد المضطرب فإنه لا بد وأن يجوز أن ينكشف أن الأمر بخلاف ما اعتقده . فحيث لا بد وأن يضعف ذلك الانتضاء .

واعلم : ( أنا ربما وجدنا المبطل أو المقلد مقدم على الفعل إقداماً أقوى من إقدام العالم وذلك لا يقدح في قولنا )<sup>(١)</sup> : إن اقتضاء العلم أقوى اقتضاء من الاعتقاد ، وذلك لأن تلك القوة إنما حصلت لأمر أخرى تقاربه ذلك الاعتقاد ، ولولم يحصل إلا ذلك الاعتقاد لما حصلت تلك المزية .

وتلك الأمور المقارنة بذلك الإقدام أشياء : (أحدها : مدح الناس له في نصرة ذلك القول أو في الإقدام على ذلك العمل . وثانيها : أنه ربما توصل بذلك الإقدام )<sup>(٢)</sup> إلى جر أنواع من المنافع العاجلة أو يتخلص بسبب ذلك الفعل من أنواع كثيرة من الذم .

وثالثها : أن طول الإلف والعادة قد يجعله على ذلك العمل . فهذا هو الكلام في المقايضة الحاصلة بين العلم وبين الاعتقاد .

(١) من (م) .

(٢) سقط (ت) .



وأما المقايسة الحاصلة بين العلم والظن . فنقول : إن الظن إذا صحب إمارته فإنه يقوم مقام العلم في كونه داعياً إلى الفعل ، إلا أن دعاء العلم يكون أقوى . والدليل عليه : أن الظان يجوز أن يكون الأمر بخلاف ما ظنه ومع قيام هذا التجويز يمتنع كون الظن مساوياً للعلم في الدعاء إلى الفعل . وأيضاً : فإننا نجد العالم باشتغال الفعل على الضرر مصراً على الاحتراز . وأما الظان فقد تختلف أحواله في كيفية ذلك الاحتراز .

إذا عرفت هذا الأصل فنقول : إن مراتب الظن مختلفة في القوة والضعف ، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن تكون مراتب تأثيراتها في الدعاء إلى الفعل مختلفة في القوة والضعف . بيان المقدمة الأولى : أن الظن الحاصل بخبر أقوام كثيرين ، أقوى من الظن الحاصل بخبر إنسان واحد . وأيضاً رؤية الإشارات أقوى في إفادة الظن ، مما إذا اعتقد وجود تلك الإشارات بلخبر خبر ( واحد . ومثاله : إذا شاهد ناراً بالقرب من داره ، فهذا أيضاً يقتضي ظن الحرق . وإذا أخبره مخبر بوقوع نار بالقرب من داره ، فهذا أيضاً يقتضي ظن حصول الحرق إلا أن الظن الأول أقوى ، فيثبت أن مراتب الظنون مختلفة . وإذا ثبت هذا <sup>(١)</sup> وجب أن تكون مراتب كونها داعية إلى الفعل مختلفة ، لأنه لما كان المقتضي للدعاء إلى الفعل هو قوة الجزم ، وجب أن تختلف مراتب قوة الدعاء بحسب اختلاف مراتب الظنون في القوة والضعف . وهذا هو الكلام في مقايسة العلم مع الظن .

أما مقايسة الظن مع الاعتقاد . فاعلم أن الظن المؤيد بالأنوار قد يكون أقوى من الاعتقاد ، وقد يكون بالضد منه ، والواجب اعتبار مراتب القوة والضعف .

(١) من (س) .

## الفصل الثالث

### في بإحاطة لا تأثر لغير الاعتقاد والظن في الداعي إلى الفعل

اعلم أن هاهنا أشياء سوى هذه الثلاثة يجب البحث عنها . أنها هل تدعو إلى الفعل أم لا ؟ .

فالنوع الأول : إن الناس يقولون بحسب الظاهر : إن الداعي له إلى الفعل كونه في نفسه منفعة ومصلحة . والصارف له عن هذا الفعل كونه مضرة ومفسدة . واعلم أن هذا الكلام مجازي . وتحقيقه : إن اعتقاد كونه نفعاً يدفعه إلى الفعل ، واعتقاد كونه ضرراً يدفعه إلى الترك . فأما أن يقال : إن كونه في نفسه نفعاً ، يدفعه إلى الفعل ، وكونه من نفسه ضرراً يدفعه إلى الترك ، فهذا باطل .

ويدل عليه وجوه :

الأول : إنا بينا : لو حصل اعتقاد كونه منفعة راجحة مع أنه في نفسه لا يكون كذلك في نفسه راجحاً ( فإنه يصير ذلك الاعتقاد داعياً إلى الفعل ولو لم يحصل هذا الاعتقاد مع أنه يحصل كونه في نفسه نفعاً راجحاً <sup>(١)</sup> ) لم يصير ذلك داعياً إلى الفعل فلعلمنا : أن المؤثر هو اعتقاد كونه نفعاً راجحاً . وليس المؤثر هو كونه في نفسه نفعاً راجحاً .

---

(١) سقط (س) .

والثاني : إن الفاعل إذا فعل لأجل غرض . فذلك الغرض إنما يحصل في آخر ذلك الفعل . مثاله : أن من يبني بيتاً لدفع الحرّ والبرد ، فهذا المقصود إنما يحصل بعد دخول البيت ، بكماله في الوجود . ولهذا قيل : إن أول الفكر آخر العمل . إذا ثبت هذا فنقول : كون الفاعل فاعلاً لذلك الفعل متقدماً على دخول ذلك الغرض في الوجود . والمتقدم على الشيء يمتنع كونه معللاً بالتأخر .

الثالث : إن حصول ذلك الغرض معلل بكون الفاعل فاعلاً لذلك الشيء الذي هو السبب لحصول ذلك النفع ، فلو كان ذلك الغرض علة لتلك الفاعلية لزم الدور ، وهو محال .

فيثبت بهذه الوجوه : أن كون الفعل منفعة وحسناً ، ليس علة لكون الفاعل فاعلاً له البتة . وإنما المؤثر في الفاعلية هو علم الفاعل باشتغال ذلك الفعل على ذلك الوجه من الحسن والمنفعة .

النوع الثاني من الأشياء التي يظن أنها داعية إلى الفعل وصارفة عنه : إنه يقال : إن وعد الله يحمل على الفعل ويدعو إليه ، ووعيده يزرع عن الفعل ويصرف عنه .

وهذا أيضاً مجاز . بل الحق : أن الداعي إلى الفعل هو علم بما في ذلك الوعد من المنافع والصارف له عن الفعل هو علم بما في ذلك الوعيد من المضار .

النوع الثالث : الشك . فإنه يظن أنه إذا بقي الإنسان شاكاً في الشيء فإن كونه شاكاً يدعو إلى البحث والطلب ، فصار كونه شاكاً داعياً له إلى الفعل .

والجواب : إن الشاك في الشيء متردد فيه على التسوية والإقدام على الفعل ترجيح لجانب الفعل والإستواء يناقض الترجيح . وأحد الضدين لا يكون سبباً للضد الثاني . أما قوله : إن كونه شاكاً قد يحمله على الطلب . قلنا : الداعي هناك إلى الطلب هو العلم والاعتقاد ، وذلك لأنه إذا لم يعلم حال

الشيء جوز فيه كونه سبباً للضرر ، والعلم حاصل بأنه لا يمكنه دفع هذا الضرر المحتمل ، إلا بأن يعرف حال ذلك الشيء . فهذا الإنسان عالم بأن تحصيل العلم بحال تلك الواقعة يفيد الاحتراز عن ذلك الضرر المحتمل . وهذا نفع عظيم . فالعلم باشتغال ذلك للطلب على هذا النفع هو الذي صار حاملاً له على هذا الطلب .

النوع الرابع : الرؤية والسمع . وذلك لأننا إذا رأينا شيئاً ، أو سمعنا صوتاً ، فقد تصير رؤية ذلك الشيء حاملة لنا على فعل ، أو على ترك . وكذا القول في السماع ، وهذا يوهم أن للرؤية والسمع أثر في الدعاء إلى الفعل أو في الصبر عن الفعل .

والجواب : إنا إذا رأينا الشيء فإنه يحصل العلم بحاله ، فإذا علمنا من حال كونه نفعاً زائداً ، دعانا ذلك العلم إلى الفعل ، وإن علمنا من حاله كونه ضرراً زائداً ، صرفنا ذلك العلم عن الفعل . فالرؤية والسمع . إنما صارتا داعيتين إلى الفعل تارة ( وصارفتين عنه بواسطة إفادة العلم والاعتقاد ) .

النوع الخامس : أن الإرادة داعية إلى الفعل<sup>(١)</sup> والكراهية صارقة عنه ، وكذلك الشهوة داعية إلى الفعل ، والنفرة صارقة عنه .

والجواب : من الناس من زعم أنه لا معنى للإرادة إلا العلم باشتغال الفعل على ( النفع الزائد ، ولا معنى للكراهية إلا العلم باشتغال الفعل على<sup>(٢)</sup> ) الضرر الزائد . ومنهم من سلم كون الإرادة والكراهية مغايرتين لميلين العمليين ، إلا أنه زعم أن عند حصول العلم بكون الفعل مشتتلاً على النفع الزائد يحصل الميل إلى الفعل ، وإرادة تحصيل ذلك الشيء . وعند العلم باشتغال ذلك الفعل على مضرة راجحة تحصل النفرة والكراهية . فالعلم بكونه نافعاً يوجب حصول الميل ، والعلم بكونه ضاراً يوجب حصول النفرة عنه . وعلى هذا التقدير فالداعي والصارف في الحقيقة هو هذا العلم . وأما الكراهية

(١) من ( م ) .

(٢) سقط ( ت ) .

والإرادة فهما تابعان لذلك العلم . والذي يدل على ذلك : أن الإنسان إذا خرج من بيته لزيارة صديق له ، ثم في أثناء الطريق وقع في قلبه : أن له مهماً في البيت ، يوجب عليه الرجوع من ذلك الطريق إلى البيت ( فهاتنا إن حصل اعتقاد أن المنفعة في الذهاب إلى الصديق تعادل المنفعة الحاصلة من الرجوع إلى البيت<sup>(١)</sup> ) بقي ذلك الشخص في مكانه بحيث لا يتحرك البتة ، ثم إذا وقع في خاطره إن إحدى المنفعتين راجحة على الأخرى تحرك إلى ذلك الجانب . وهذا يدل على أن الميل والإرادة تابعين لهذه الاعتقادات والله أعلم .

---

(١) من ( م ) .

## الفصل الرابع

### في تحقيق الكلام في المنفعة والمضرة والخير والشر والصالح والمفسد

اعلم . أنا لما ذكرنا : أن الداعي عبارة عن العلم أو الاعتقاد أو الظن  
بكون الفعل مشتملاً على نفع زائد ، والصارف هو هذه الأشياء ، إذا كانت  
متعلقة باشتغال الفعل على ضرر زائد . وجب علينا أن نبحث في هذا المقام عن  
حقيقة المنفعة والمضرة .

فنقول : لا شك أن ههنا شيئاً يميل الطبع إليه وتحكم أصل الفطرة بالترغبة  
في تحصيله ، وإن ههنا شيئاً آخر يحكم صريح الفطرة<sup>(١)</sup> بالنفرة عنه والمهرب  
منه . إذا عرفت هذا فنقول : لا يجوز أن يقال : إن كل شيء يراد تحصيله  
( فلانما يراد تحصيله )<sup>(٢)</sup> لأجل شيء آخر ، ( وكل شيء أريد دفعه فلانما أريد  
دفعه لأجل أن يتوصل بدفعه إلى دفع شيء آخر<sup>(٣)</sup> ) وإلا لزم إما الدور وإما  
التسلسل بل لا بد من الاعتراف<sup>(٤)</sup> بوجود أشياء تكون مطلوبة لذواتها  
وأعيانها ، ولا بد من الاعتراف بوجود أشياء مهربة عنها لذواتها وأعيانها ثم إذا  
تأملنا ورجعنا إلى أنفسنا علمنا أن الشيء الذي يكون مطلوب للحصول لذاته

---

(١) العقل ( س ) .

(٢) من ( س ) .

(٣) من ( م ) .

(٤) الاعتراف ( م ) .

أحد أمرين : إما اللذة ، وإما السرور . وأن الشيء الذي يكون مكروه الحصول لذاته : إما الألم وإما الغم .

وأما كل ما يفضي حصوله إلى حصول اللذة والسرور ، فإنه يكون مطلوب الحصول لغيره<sup>(١)</sup> ، وكل ما يفضي حصوله إلى حصول الألم والغم ، فهو مطلوب لغيره<sup>(٢)</sup> .

وأما لفظ الخير والمصلحة ، فإنه يتناول كل ما كان مراداً بالحصول . سواء كان مراد<sup>(٣)</sup> الحصول لذاته أو لغيره . ( وأما لفظ الشر والمفسدة فإنه يتناول كل ما كان مكروه الحصول ، سواء كان مكروه الحصول لذاته أو لغيره<sup>(٤)</sup> فهذا أصل معتبر يجب الوقوف عليه .

إذا عرفت هذا فنقول : لما كان حصول اللذة والسرور أمراً مطلوباً بالذات فإذا تصورنا في أمر من الأمور ، كونه مستلزماً لحصول اللذة والسرور ، صار مطلوب الحصول . وذلك هو الداعي إلى الفعل . وإذا تصورنا في أمر من الأمور كونه مستلزماً للألم والغم ، صار مطلوب العدم ، وذلك هو العارف عن الفعل .

فإن قيل : أليس أن العقلاء يرغبون في المدح والتعظيم ، وتنفّر طباعهم عن الإهانة والإذلال ، مع أنه خارج عن الأقسام التي ذكرتموها ؟ .

قلنا : المدح عبارة عن القول الدال على كونه مستجعماً لصفات الكمال . والذم عبارة عن القول الدال على كونه موصوفاً بصفات النقص . والأول يوجب الفرح والسرور . والثاني يوجب الغم والحزن فيكون ذلك داخلاً فيما ذكرناه ، إذا عرفت هذا الأصل<sup>(٥)</sup> فنقول : تمام مباحث هذا الباب إنما تتم بتقسيمات :

(١) الحصول سقط ( ت ) .

(٢) مطلوب لعدم ذاته ( س ) .

(٣) مطلوب ( س ) .

(٤) من ( م ) .

(٥) الأصل ( م ، س ) .

القسم الأول<sup>(١)</sup> : أن نقول المكروه بالذات ( أحد أمور ثلاثة : الضرر ، وزوال النفع ، ودفع دافع الضرر . والمطلوب بالذات<sup>(٢)</sup> ) أحد أمور ثلاثة : النفع ، ودفع الضرر ، ودفع دافع المنفعة .

ويجب البحث هاهنا من وجوه :

البحث الأول : لا شك أن الضرر أقوى من زوال النفع . لأن من المعلوم بالضرورة أن حصول الضرر أقوى في كونه مكروهاً من أن يبقى الإنسان خالياً عن النفع والضرر . وقال بعضهم : إن كانت المنافع حاضرة ، ففوتها بمنزلة الضرر . والدليل عليه : أنه يجري حال تفويت المنافع في المعاملات مجرى الضرر . وذلك لأن الرجل يمتدح بتحمل ( المضرة اليسيرة من فوت المنفعة الكثيرة كما يمتدح بتحمل المضرة القليلة من تحمل<sup>(٣)</sup> المضرة الكثيرة ، كما يتحمل تفويت النفع القليل لئلا يلزم تفويت النفع الكثير . وهذا الكلام ضعيف لأننا إذا أردنا أن نعرف أن أي النوعين أقوى من الثاني وجب أن يعتبر حالهما عند الاستواء في الكمية . ففي هذه الحالة أيهما كان أكمل كمية<sup>(٤)</sup> كان ذلك أقوى . ومن المعلوم بالضرورة أنه إذا كان مقدار الضرر ومقدار المنفعة الفائتة متساويين في الكمية<sup>(٥)</sup> والقوة ، فإن بقاء ذلك المقدار من الضرر أشد كراهية عند العقل من تفويت ذلك القدر من المنفعة . بقي الكلام في أن تفويت المنفعة أشد كراهية أم دفع دافع الضرر ؟ الأقرب أن الثاني أقوى . لأن دفع دافع الضرر ( يقتضي اتقاء الضرر ، وقد ثبت أن الضرر أشد نفرة من تفويت المنفعة فلزم القطع بأن دفع دافع الضرر<sup>(٦)</sup> أشد نفرة من تفويت المنفعة .

---

(١) التقسيم ( س ) .

(٢) من ( م ) .

(٣) من ( م ) .

(٤) كيفية ( م ) .

(٥) الكيفية ( م ) .

(٦) من ( م ) .



وأما المراتب الثلاثة المطلوبة . فنقول : لما ثبت أن وجود الضرر أشد نفرة من فوات المنفعة وجب أن يكون دفع الضرر أشد مطلوبية من حصول النفع . ولذلك فإن العقلاء قالوا : دفع الضرر عن النفس واجب . أما تحصيل النفع<sup>(١)</sup> للنفس فغير واجب . وأيضاً : دفع الضرر أهم من دفع دافع المنفعة ، لأن دفع دافع المنفعة وسيلة إلى حصول المنفعة ، ولما كان دفع الضرر أهم من جلب النفع ، فلأن يكون أهم مما يكون وسيلة إلى جلب النفع ، كان أولى .

البحث الثاني : إنا قد ذكرنا : أن المنفعة المطلوبة بالذات . إما اللذة<sup>(٢)</sup> أو السرور وأن المضرة المكروهة بالذات . إما الألم أو الغم فيجب البحث عن أن اللذة أقوى أو السرور ؟ وعن أن الألم أقوى أو الغم ؟ فنقول : هذا يختلف باختلاف النفوس . فمن الناس من تكون اللذة الجسمية<sup>(٣)</sup> عنده أثر ، ومنهم من يكون السرور عنده أثر . والحكم الجزم التام في هذا الباب كالمعتذر .

البحث الثالث : إذا وقع التعارض بين ما يكون مطلوباً بالذات أو مكروهاً بالذات . وبين ما يكون مطلوباً بالتبع ، أو مكروهاً بالتبع ، فلا شك أن ما بالذات أقوى مما بالتبع إلا إذا قلنا : إن ما بالذات يكون قليلاً ضعيفاً ، وإن ما بالتبع يكون كثيراً قوياً . فهنا ربما صار ما بالتبع راجحاً على ما بالذات ، بسبب الكثرة والقوة . والله أعلم<sup>(٤)</sup> .

القسم الثاني : إنا قد بينا أن الداعي إلى الفعل ليس هو كون الفعل مصلحة في نفسه ، والصارف عن الفعل ليس هو كون الفعل مفسدة في نفسه ، وإنما الداعي إلى الفعل علمه أو اعتقاده أو ظنه في كون ذلك الفعل في نفسه<sup>(٥)</sup> مصلحة ، والصارف عن الفعل أحد هذه الأمور الثلاثة في كون ذلك الفعل مفسدة .

(١) النفع (س) .

(٢) وما السرور (س) .

(٣) الإنسانية (ت) .

(٤) من (م) .

(٥) في نفسه (س) .

إذا عرفت هذا فنقول : الشيء إما أن يكون خالص المصلحة<sup>(١)</sup> في اعتقاده ، أو خالص المفسدة في اعتقاده ، أو يكون مشتملاً على المصلحة والمفسدة في اعتقاده ، أو يكون خالياً عنها في اعتقاده . فهذه أقسام أربعة لا مزيد عليها . أما القسم الأول : فإن عند حصول هذا الاعتقاد يجب الفعل ، ويكون الإنسان كالملجأ<sup>(٢)</sup> إليه .

وأما القسم الثاني : فعند حصول هذا الاعتقاد يجب التترك ويكون الإنسان كالملجأ إلى التترك . مثال الأول الصائم في الصيف القاطن ، إذا اشتد عطشه ، وعظمت حاجته إلى شرب الماء البارد ، وكان ذلك الماء البارد حاضراً ، والشارع يقول له : اشرب . والطبيب يقول له : اشرب . وعلم أن ذلك الشرب خالص النفع خالي عن جميع جهات الضرر ، فهنا يجب الشرب ، ويكون الإنسان كالملجأ إلى ذلك الشرب . ومثال الثاني : الإنسان إذا علم أن له في دخول النار ضرراً عظيماً ، والشارع يقول له : لا تدخل النار . والعقلاء أطبقوا على منعه من الدخول في النار ، وعلم ذلك الإنسان أنه ليس له في دخول النار منفعة في الدنيا ولا في الآخرة ، وأن له في دخولها أعظم المضار . فهنا يمتنع منه أن يدخل في النار ، ويكون كالملجأ إلى أن لا يدخل في النار . نعم الإنسان قد يلتزم قتل نفسه ، وقد يرمي نفسه من شاطئ جبل إلا أنه إنما يفعل ذلك إذا صار مضطراً إلى التزام ألم أو غم . واعتقد أن ذلك الألم وذلك الغم أعظم من الألم الحاصل بسبب القتل . واعتقد أنه لا يمكنه الخلاص من ذلك الألم الأعظم إلا بالتزام ألم القتل ، فهنا قد يقدم على قتل نفسه . وإنما فعل ذلك لاعتقاده أن التزام هذا الألم يوجب الخلاص من ألم آخر أعظم منه ، فهو إنما التزم تحمل هذا الألم العظيم ، لكونه دافعاً للقدر الزائد عليه من الضرر ، ودفع الضرر بقدر الإمكان مطلوب في العقل .

وأما القسم الثالث : وهو أن يكون الفعل مشتملاً على المصلحة والمفسدة

(١) النفعة ( ت ) .

(٢) كالمحال ( م ) .

في اعتقاده فهذا ينقسم إلى ثلاثة أقسام ، لأنه إما أن يكون جانب المصلحة راجحاً في اعتقاده ، وإما أن يكون جانب المفسدة راجحاً في اعتقاده ، وإما أن يكون متعادل الجانبين<sup>(١)</sup> . فإن كان جانب المصلحة راجحاً في اعتقاده وجب الفعل ويدل عليه وجهان : الأول : إنه مقابل المثل بالمثل فيبقى العدد الزائد داعية خالصة إلى الفعل . والثاني : وهو أنه لما كان جانب الفعل راجحاً على جانب الترك في اعتقاده ، فلورجح جانب الترك كان ذلك ترجيحاً للمرجوح على الراجح وذلك محال في العقول . وإذا امتنع هذا وجب ترجيح الجانب الراجح<sup>(٢)</sup> وذلك هو المطلوب . وإما إن كان جانب المفسدة راجحاً وجب الترك لمعنى الدليلين المذكورين . وأما إن حصل التعادل بحسب اعتقاده ، وجب التوقف وحيثئذ يبقى ما كان على ما كان .

وأما القسم الرابع : وهو أن لا يحصل اعتقاد كون الفعل مشتملاً على المصلحة وعلى المفسدة .

فنجد هذا لم يحصل الداعي إلى الفعل ولا الصارف عنه ، بل يبقى ما كان على ما كان من غير تغيير أصلاً .

إذا عرفت هذا الأصل فنقول : هاهنا فروع :

الفرع الأول : قالت المعتزلة : التكليف لا يصح عند كون الداعية خالصة إلى الفعل أو إلى الترك ( فإن عند حصول هذه الحالة يكون الإنسان كاللجأ إلى الفعل أو إلى الترك<sup>(٣)</sup> ) وعند حصول الإلجاء ( لا يصح التكليف . وإنما يصح التكليف حال ما يكون الإنسان متردد الدواعي<sup>(٤)</sup> ) إلى الفعل والترك . واعلم . أن هذا الكلام ضعيف جداً . وذلك لأننا بينا أن الحال لا يخلو عن الأقسام الستة ، وعلى كل واحد من هذه التقديرات ، فالواجب إما

(١) معادل الجانبين ( س ) .

(٢) الآخر ( س ) .

(٣) من ( م ) .

(٤) من ( م ) .

الفعل وإما الترك . فكان قوله (١) : « التكليف إنما يصح حال ما يكون الإنسان متردد الدواعي » كلاماً باطلاً .

والذي نريد تقريره : أنه لا معنى لكونه متردد الدواعي إلى الفعل وإلى الترك ( إلا أن يكون الحاصل في اللحظة الأولى هو الداعي إلى الفعل ، ويكون الحاصل في اللحظة الثانية هو الداعي إلى الترك (٢) ) إلا أنه في اللحظة التي حصل فيها الداعي إلى الفعل يكون الإنسان (٣) كالمُلجأ إلى الفعل . وفي اللحظة التي حصل فيها الداعي إلى الترك يكون الإنسان كالمُلجأ إلى الترك . وعلى هذا التقدير فلا يبقى لقولهم : إن التكليف إنما يصح حال كون الإنسان متردد الدواعي إلى الفعل وإلى الترك . معنى .

الفرع الثاني : إننا قد بينا أنه حصل اعتقاد أن الفعل راجع المصلحة وجب الفعل . وإذا حصل اعتقاد أن الفعل راجع المفسدة وجب الترك ثم نقول : هذه الاعتقادات قد تكون باقية ، وقد تكون متغيرة ، فإن كان اعتقاد رجحان جانب الصلاح باقياً ، بقي ( الفعل ) ، وإن كان اعتقاد رجحان جانب الفساد باقياً بقي الترك ، وإن كان اعتقاد التعادل باقياً (٤) بقي التعارض ، وبقي ما كان على ما كان . أما إذا كانت هذه الاعتقادات شريعة الزوال والتبدل فتارة يقع في القلب : أن الراجح هو جانب الصلاح . وفي اللحظة الثانية ينقلب فيحصل في القلب : أن الراجح هو جانب الفساد ، فعند ذلك يتغير الإنسان من الفعل إلى الترك تارة (٥) . ومن الترك إلى الفعل أخرى ، ففي اللحظة التي حصل في القلب اعتقاد أن جانب الصلاح أرجح يصدر عنه الفعل . وفي اللحظة الثانية التي حصل في القلب اعتقاد (٦) جانب الفساد أرجح يحصل الترك ثم لما توالى هذه الاعتقادات المختلفة والتصورات المتباينة . لا جرم يقع الاضطراب في الفعل والترك ، فتارة يقدم على الفعل ، وأخرى يقدم

---

(١) ربما يقصد صاحب « شرح الأصول الخمسة »

(٢) من ( م ) .

(٣) الإنسان ( م ) .

(٤) من ( م ) .

(٥) تارة ( م ) .

(٦) اعتقاد ( م ) .

على الترك . والناس يقولون لصاحب هذه الخواطر المختلفة إنه إنسان ذو بدوات ، وأنه ليس له في شيء من الأفعال ثبات<sup>(١)</sup> ومعنى كونه ذو بدوات : إنه تارة يبدو له كون الفعل راجح الصلاح ، وتارة أخرى يبدو له ( كون الفعل )<sup>(٢)</sup> راجح الفساد . وإنما كان مثل هذا الإنسان قليل الثبات ، لأنه لما كان الفعل معللاً بالقدر مع الدواعي ، فعند تغير الدواعي يجب تغير الفعل . فالإنسان الذي يكون ذا بدوات ، لا بد وأن يكون له في شيء من الأفعال ثبات .

وأعلم : أن الجهات المتبعة بحسب المصالح والمفاسد كثيرة خارجة عن الضبط ، وكلما كان وقوف العقل عليها أكثر كانت الحيرة والاضطراب أكثر ، وكلما كان وقوف العقل عليها أقل كان البقاء والثبات على الطريق الواحد أقل .

الفرع الثالث : وهو أنا قد ذكرنا أنه إذا كان الفعل راجح المفسدة في اعتقاد الفاعل لزم الترك ، وإذا لم يحصل أيضاً فيه اعتقاد حصول الصلاح يجب الترك . إذا عرفت هذا فنقول : إنه لا معنى للترك إلا بقاء الشيء على عدم الأصلي ، فإن كان على تقدير أن يحصل اعتقاد رجحان المفسدة لم يحصل إلا الترك ( وعلى تقدير عدم اعتقاد الرجحان ، لا في الفعل ولا في الترك ، لم يحصل إلا الترك<sup>(٣)</sup> ) فعند هذا يظهر أنه ليس لاعتقاد كونه راجح المفسدة أثر البتة .

بل إن حصل اعتقاد<sup>(٤)</sup> أنه راجح الفعل حصل الفعل ، وإن لم يحصل هذا الاعتقاد بقي الفعل على عدمه الأصلي ، بناء على أن حلة عدم هي عدم العلة ، فحيث لا يكون لاعتقاد أن هذا الفعل راجح المفسدة أثر في الترك البتة . فهذا يدل على أن اعتقاد كونه راجح المفسدة ، لا أثر له البتة ( في الترك )<sup>(٥)</sup> . وكنا قد دللنا في أول هذا الباب على أن القدرة لا أثر لها البتة في الترك ، فقد ظهر بالبحث الذي ذكرناه : أن القدرة لا أثر لها البتة في الترك . وأن الداعية لا أثر لها البتة في الترك . وذلك يقرر ما ذكرناه من أن المستند إلى

(١) ثبات ( م ) .

(٢) من ( م ) .

(٣) من ( م ) .

(٤) اعتقاد ( م ) .

(٥) من ( م ) .

القادر الفاعل ليس إلا وجود الفعل . فأما عدمه فلا تأثير للقدرة فيه ، ولا تأثير للداعي فيه . والله أعلم<sup>(١)</sup> .

القسم الثالث : إنا بينا أن المنفعة عبارة عن اللذة أو السرور ، أو ما يكون مؤدياً إليهما ، أو إلى أحدهما . والمفسدة عبارة عن الألم والغم ، أو ما يكون مؤدياً إليهما أو إلى أحدهما . إذا عرفت هذا ، فنقول : يجب أن تكون المنافع والمضار مختلفة المراتب والدرجات بحسب كونه منافع ومضار وبيان من وجوه :

الوجه الأول : إن اللذة والسرور قابلان للأشد ، والأضعف . فقد تكون لذة أقوى من لذة وسرور أقوى من سرور ، وكذلك فقد يكون ألم أقوى من ألم ، وغم أقوى من غم . والعلم يكون هذه الأنواع قابلة للأشد والأضعف علم ضروري ، لا شبهة للمقابل فيه . وأيضاً : فدرجات هذا التفاوت غير مضبوطة ولا محصورة ، فإنه مرتبة من مراتب الألم ولا يمحور العقل وجود ألم آخر ، أقوى منه : وكذا القول في الغم واللذة والسرور . ثم من المعلوم أن الرغبة في اللذة القوية أقوى من الرغبة في اللذة الضعيفة ، والرغبة في السرور ( القوي أقوى من الرغبة في السرور )<sup>(٢)</sup> الضعيف وكذا القول في الألم والغم . فلما كانت درجات هذه الأغراض في القوة والضعف غير مضبوطة كانت درجات المنافع والمضار كثيرة غير مضبوطة .

والوجه الثاني في تقرير هذا التفاوت : إن التجربة دلت على أن الشيء الواحد قد يكون لذياً عند شخص ، ويكون هو بعينه مكروهاً<sup>(٣)</sup> عند شخص آخر . وأيضاً : فقد يكون في غاية اللذة عند شخص ومتوسط الحال عند شخص ثاني . وفي غاية النفرة عند ثالث . وأيضاً : قد يكون موقع الألم القليل عند شخص أكثر من موقع الألم العظيم عند شخص آخر . ولما كان اختلاف

(١) والله أعلم ( م ) .

(٢) من ( س ) .

(٣) العبارة مصححة من ( س ) .

النفوس في جواهرها وفي أمزجتها، وفي أحوالها خارجاً عن الضبط، كانت أيضاً مراتب المنفعة والمضرة غير مضبوطة، ( بحسب هذا الاعتبار <sup>(١)</sup> ) .

الوجه الثالث في بيان التفاوت : إننا بينا أن المطلوب بالذات هو اللذة والسرور، وإن المكروه بالذات هو الألم والغم، وأن ما سوى هذه الأشياء، فهو مطلوب بالتبع أو مكروه بالتبع، ومن المعلوم : أن الرغبة فيما يكون مطلوباً بالذات أقوى من الرغبة فيما يكون مطلوباً بالتبعية، فقد حصل التفاوت في مراتب المصالح والمفاسد بحسب هذا الاعتبار .

والوجه الرابع في بيان هذا التفاوت : أن المطلوب بالذات، وإن كان راجحاً على المطلوب بالغير، إلا أنه قد لا يبعد أن يصير المطلوب بالذات مرجوحاً بالنسبة إلى المطلوب بالغير، لأجل أن المطلوب بالغير أقوى وأشد فائدة ( من المطلوب بالذات ) <sup>(٢)</sup> مثل : أن وجدان غيره دنائير، أسر من أكل اللقمة الواحدة .

والوجه الخامس : إن المؤدي إلى المطلوب بالذات قد يكون مؤدياً إليه <sup>(٣)</sup> بواسطة واحدة، وقد يكون مؤدياً إليه بواسطةين . وكذا القول في الوسائط الثلاثة والأربعة والخمسة، وهلم جرّاً، إلى مراتب لا يضبطها الحس والعقل . ومعلوم أن الرغبة فيما يفضي إلى المطلوب بالذات بوسائط قليلة فوق الرغبة فيما يفضي إليه بوسائط كثيرة، لكن ههنا اعتبار آخر، وهو أن الذي تكثر فيه الوسائط قد يكون أقوى وأعظم فيصير معادلاً لما تقل الوسائط فيه بسبب أن الكيفية من أحد الجانبين تقابل الكيفية <sup>(٤)</sup> من الجانب الآخر .

الوجه السادس : إن التجربة تدل على أن الشيء الواحد قد يكون منشأ للخير والمصلحة من وجه وللشر والمفسدة من وجه آخر . ومن المعلوم أن الشيء

---

(١) من ( م ) .

(٢) من ( س ) .

(٣) التعبير بالأداء، مثل التعبير بالوجه الذي يحس عليها الفعل أو يفتح عند المعترلة .

(٤) الكمية ( م ) .

كلما كان اشتماله على وجوه المصالح أكثر ، كان ألد وأثر . وإذا كانت تلك الجهات غير مضبوطة كانت مراتب المصالح والمفاسد غير مضبوطة .

الوجه السابع : أن حوادث هذا العالم ليست بسيطة <sup>(١)</sup> بل بعضها يمتزج ببعض ، فيتولد عند ذلك الامتزاج أحوال أخرى . ثم من المعلوم أن مراتب الامتزاجات غير متناهية ، فوجب أن تكون مراتب المصالح والمفاسد غير متناهية .

الوجه الثامن : إن البعد خير من النسبة ، لكن يعارضه أن النسبة العظيمة العالية تكون خيراً من البعد القليل .

الوجه التاسع : أن المداومة على العمل <sup>(٢)</sup> قد تفيد في حق بعضهم الحب الشديد والميل العظيم ، وقد تفيد في حق غيرهم الملااة والسامة . وأحوال الخلق في هاتين الحالتين مضطربة متفاوتة .

والوجه العاشر : أن الشيء قد يكون لذيقاً عند إنسان ، ومكروهاً عند غيره . وقد يكون لذيقاً إذا أمكنه تحصيله بطريق معين ، ويكون مكروهاً إذا كان لا يمكنه تحصيله إلا بطريق آخر . وقد يكون عند إنسان آخر بالعكس منه .

فيثبت بهذه الوجوه العشرة ، أن مراتب المصالح والمفاسد مضطربة وغير متناهية .

ثم ههنا كلام آخر . وهو : أننا قد ذكرنا أن الدواعي والصوارف ليست هي تلك المصالح والمفاسد في أنفسها ، بل الدواعي والصوارف هي اعتقاد حصول المصالح الراجعة أو المفاسد الراجعة . ومعلوم أن انتقالات الأفكار والحالات غير مضبوطة . وأيضاً : ثبت أن النفوس الناطقة مختلفة بالماهية ، ولها أحوال مختلفة بحسب مقتضيات تلك الماهيات . فإذا اعتبرنا مجموع هذه الوجوه بسيطة وفلكية ، صارت غير متناهية . ولما عرفت أن أحوال الجوارح تابعة

(١) ليست بسيطة (س) .

(٢) المصالح (س) .



لتصورات الأفكار والنفوس ، لا جرم اختلفت الأفعال جداً ، حتى قلنا : إنه  
يبعد أن يتوافق إنسانان على طريقة واحدة ( من الأفعال والأقوال . بل يبعد أن  
يستمر إنسان واحد على طريقة واحدة )<sup>(١)</sup> في أفعال الجوارح ، وفي أفعال  
القلوب . بل لا يزال أن ينتقل من تصور إلى تصور آخر . فيلزم أن ينتقل من  
ميل إلى ميل آخر ، فيلزم أن ينتقل من فعل إلى فعل آخر . وهذا هو السبب في  
صدور الأفعال المختلفة عن الحيوانات . وبالله التوفيق .

---

(١) من ( م ) .

## الفصل الخامس

### في بقية الكلام في هذا الباب

الفرع الأول : إنه هل يعقل وجود فعل يكون نفعاً من كل الوجوه ؟

قال بعضهم : إن هذا كالمتعذر . لأن الإنسان إذا واظب على الإتيان بنوع واحد<sup>(١)</sup> من العمل ، ظهر فيه التعب والإعياء . ولولا أنه حصل بالفعل الأول تنوعاً من أنواع التعب . لما ظهر<sup>(٢)</sup> التعب الشديد عند المداومة على العمل : إلا أنه لما كانت المنافع المتولدة من ذلك العمل أكثر من المضار المتولدة منه ، صار ذلك التعب القليل خففاً غير مشعور به . وأقول : هذا الكلام حق في أفعال الجوارح ، لأنها لا تنفك<sup>(٣)</sup> عن حركة لتلك الأعضاء . والحركة والسخونة توجب الموجب للضعف . وأما الأفعال النفسانية الروحانية المحضة فهي منافع خيالية من جهات الضرر بالكلية . وهذا هو أحد الأسباب الموجبة لفضل اللذات الروحانية على اللذات الجسدية .

واختلفوا أيضاً : في أنه هل يعقل وجود فعل يكون ضرراً من كل الوجوه ؟ والحق : أنه باطل . لأن كل فعل . صدر عن فاعل ، وكان فاعله

(١) واحد (س) .

(٢) ولا (م) ، (س) .

(٣) تخلو (م) .

مريداً له ، ويكون حصوله لهذا عنده ، لا يكون ذلك الفعل شراً من كل الوجوه .

الفرع الثاني : إن الفعل الواحد قد يكون مشتملاً على جهات كثيرة من المنافع ، ويكون مشتملاً على جهات كثيرة من الدواهي . مثاله : إنا بينا أن الجهات الداعية إلى الفعل ثلاثة : أحدها : كونه نفعاً . والثاني : كونه دافعاً للضرر . والثالث : كونه دافعاً لدافع النفع . فإذا حصل في الفعل الواحد أحد<sup>(١)</sup> هذه الجهات الثلاثة ، فقد حصل فيه أمور ثلاثة كل واحد منها مستقل بالدعاء إلى الفعل . وأيضاً : فالفعل الواحد يمكن أن يكون نفعاً من جهات كثيرة ، بحيث يكون العلم بكل واحد منها جهة مستقلة بالدعاء إلى الفعل . وكذلك يمكن أن يكون دافعاً لأنواع كثيرة من المضار بحيث يكون كل واحد منها مستقلاً ( بالدعاء إلى الفعل . وأيضاً : فالفعل الواحد يمكن أن يكون دافعاً لأشياء كثيرة يكون كل واحد منها سبباً مستقلاً<sup>(٢)</sup> بتفويت المنفعة . فإذا قدرنا حصول فعل واحد ، وكان نفعاً من جهات كثيرة ، وكان دافعاً لأنواع كثيرة من الضرر ، وكان أيضاً دافعاً لأقسام كثيرة من الأحوال الموجبة لفوات النفع ، كان كل واحد من هذه (الوجوه : وجهاً ، لو انفرد لكان مستقلاً بالدعاء إلى الفعل . فهذا بيان كيفية اجتماع<sup>(٣)</sup> الوجوه الكثيرة من الدواهي في الفعل الواحد .

الفرع الثالث : إنه إذا حصل في الفعل جهات كثيرة في الدواهي ، فتلك الجهات إما أن تكون متعاضة متوافقة ، وإما أن تكون متنافية متعاعدة .

أما القسم الأول : فمثاله ما ذكرناه . وفيه أشكال ، وهو أنه إذا كان كل واحد من تلك الجهات بحيث يكون اعتقاد حصوله سبباً مستقلاً بالدعاء إلى الفعل ، وبترجح جانب الفعل . فعند اجتماعهما إما أن يقع ذلك الترجيح بكل

(١) أحد (س)

(٢) من (م)

(٣) من (م)

واحد منها ، أو يقع ببعضها دون البعض ، أو لا يقع بشيء منها . والأول باطل . لأن الفعل إنما احتاج إلى المرجح لكونه في نفسه ممكن الوجود والعدم ، لكن المعلوم مع العلة الثامة ومع السبب المستقل يكون واجب الحصول . وإذا كان واجباً<sup>(١)</sup> قوجوبه يمنعه من الانتساب إلى الغير فيكون ذلك الأثر مع هذا السبب المستقل يمنعه من الاستناد إلى الثاني ، وكونه مع الثاني يمنعه من الاستناد إلى الأول ، فلو وجد مع علتين مستقلتين ، يلزم أن يكون مستنداً إلى كل واحد منها حال كونه منقطعاً عن كل واحد منها . وذلك محال . وأما القول<sup>(٢)</sup> بوقوع ذلك المعلوم بأحد تلك العلل المستقلة ، فهذا أيضاً محال ، لأنه يقتضي ترجيح أحد طرفي الجائز على الآخر لا مرجح وهو محال .

وأما القول<sup>(٣)</sup> بامتناع وقوعه بشيء منها ، فهو أيضاً محال ، لأنه يلزم منه ، أن القادر حال ما حصلت دواعيه إلى الفعل وتأكدت ولم يحصل لها مانع ، فإنه يتمتع الفعل عليه وذلك محال . فهذا سؤال قوي في هذا الموضع .  
وأما القسم الثاني : وهو ما إذا كانت الدواعي متنافية ومتنازعة . فنقول : قد ذكرنا فيما تقدم أن أيها أقوى ، وأيها أضعف ؟ وعند اجتماعها يكون التأثير للأقوى .

وإن تساوت في القوة تعارضت وتساقطت<sup>(٤)</sup> ويبقى ما كان على ما كان .  
الفرع الرابع : هذه العلوم والاعتقادات والظنون التي سميناهم بالدواعي ، يجب حصولها قبل حصول الفعل ، أو حال حدوثه وحصوله ؟ وهذا البحث مفرع على أن مجموع القدرة مع الداعي علة مؤثرة في وجود الفعل ، إن قلنا : ذلك المجموع علة معدة لحصول الفعل .

وأما العلة المؤثرة فهي موجود آخر . فإن قلنا<sup>(٥)</sup> : إنه علة مؤثرة وجب

(١) واجباً ( م ) .

(٢) الترجيح يرجع من الإنسان ممكن ، فإن دواعي الإنسان قد تكون مرجحة .

(٣) إذا حصلت الدواعي وتأكدت ممكن أن يفعل وأن لا يفعل .

(٤) وتنازلت ( م ) .

(٥) هذا تفريع على الموجب بالذات ، والإله الفاعل بالاختيار .

حصول الداعي حال حدوث الفعل ، لما ثبت أن المؤثر يجب أن يكون موجوداً حال حصول الأثر . وإن قلنا : إنه حلة معدة لا مؤثرة فحيث نقول : إنه يجب تقدم الداعي على الفعل ، لأن العلة المعدة يجب تقدمها على المعلول . وإلا لزم وقوع التسلسل في الأسباب والمسببات دفعة واحدة وذلك محال<sup>(١)</sup> والله ولي التوفيق .

---

(١) محال ( م ) .

## الفصل السادس

### في أيه صدور الفعل هل يتوقف على الداعي أم لا ؟

أما الفلاسفة . فقد أطبق المحققون منهم عليه . وبه قال أبو الحسين البصري<sup>(١)</sup> من المعتزلة . وأكثر المتكلمين اتفقوا على أنه لا يتوقف عليه<sup>(٢)</sup> .

استنج القائلون بأن صدور الفعل عن القادر ، لا يتوقف على الداعي بوجوده :

الحجة الأولى : إن القادر يمكن وجوده خالياً عن كل الاعتقادات ، وهو في هذه الحالة يمكن صدور الفعل عنه ، وذلك يدل على أن صدور الفعل عن القادر ، لا يتوقف على حصول الداعي ، فيفتقر في تقرير هذا الدليل إلى إثبات أمرين :

الأول : إن القادر يمكن وجوده خالياً عن كل الاعتقادات . ويدل عليه وجهان :

الأول : إن الواحد منا قادر على تحريك إصبعه . ومعلوم أن إصبعه جسم مركب من أجزاء كثيرة . وتلك المسافة مركبة من أجزاء كثيرة . وهذا القادر غير

---

(١) من الطبقة الثانية عشرة للمعتزلة .

(٢) هو لا يتوقف على الداعي بالنسبة لله تعالى .

هالم بعدد أجزاء تلك الإصبع ، ويعدد أجزاء تلك المسافة ، فيثبت أن القادر قد يكون قادراً على ما لا يعلمه ولا يعتقد ، ولا يظنه .

الثاني : إن الناس اختلفوا في أن الأجتناس المقدورة للعباد . كم هي ؟

فلو لزم من كونه قادراً على الشيء ، كونه عالماً به ، لزم أن يكون العلم بالأجتناس المقدورة للعباد علماً ضرورياً ، ولما لم يكن كذلك ، ثبت أنا قد نقدر على أشياء مع أنا لا نعلمها .

الأمر الثاني<sup>(١)</sup> : في بيان أنا عند الخلو عن هذه الاعتقادات ، يصح الفعل منا . والدليل عليه : أنه لو لم يصح ذلك لزم أن يكون القادر على الشيء غير قادر عليه ، لأن المعنى من كونه قادراً ، كونه بحيث يصح أن يصدر منه الفعل<sup>(٢)</sup> فإذا فرضناه قادراً عند الخلو من هذه الاعتقادات ، ثم قلنا : إنه<sup>(٣)</sup> لا يصح منه الفعل ، لزم أن نقول : إنه حال كونه قادراً على الفعل ما كان قادراً على الفعل . وذلك متناقض .

الحجة الثانية : إن الساهي والنائم ، قد يصدر الفعل عنهما مع عدم الدواعي .

أما في حق الساهي . فتتبرره من وجهين : الأول : إن الواحد منه قد يحرك إصبعه حال ما يكون مشغول القلب بعمل آخر ، وفي تلك الحالة كان غافلاً عن تحريك ذلك الإصبع ، مع أنه فعله . فهنا قد حصل الفعل من غير الداعي . الثاني : إن الرامي ( قد يرمى )<sup>(٤)</sup> إلى شيء فيصيب شيئاً آخر ، فتلك الإصابة الواقعة على سبيل الخطأ : فعله . مع أنه ما دعاه الداعي إلى ذلك الفعل ، فيثبت أن الفعل قد يحصل بدون الداعي .

وأما في حق النائم : فتتبرره من وجهين : ( الأول : إن النائم يتنفس

(١) المقدمة الثانية [الأصل] .

(٢) فيه ( م ) .

(٣) يصح ( س ) .

(٤) قد يرمى ( م ) .

وهذا التنفس فعل اختياري ، وهو قد حصل من غير الداعي ، لأن النوم مانع من الاعتقاد أو الظن . الثاني : (١) إن النائم قد يقتل من أحد الجانبين إلى الثاني ، وربما يتلفظ بالكلمات الكثيرة ، مع أنه في تلك الساعة لم يحصل في قلبه شيء من العلوم والاعتقادات ، لأن النوم مانع منها . فهاهنا قد حصل الفعل من غير الداعي .

الحجة الثالثة : قالوا : الإنسان إذا صار ماهراً ( في حرفة معينة ، مثل ما إذا صار ) (٢) ماهراً في صناعة الكتابة ، أو في ضرب الطنبور ، أو في غيرها ، فإنه قد يصير بحيث يكتب شيئاً كثيراً ، أو يضرب الطنبور مدة معينة مع أنه يكون بقلبه غافلاً عن آحاد تلك الحروف ، وعن آحاد تلك النقرات . وإذا كان غافلاً عنها يمتنع كونه عالماً بها ، أو معتقداً لها ، أو ظاناً بها . ففي هذه الصورة قد وجدت هذه الأفعال ، مع أن الدواعي غير حاصلة فيها .

الحجة الرابعة : قالوا : المخير بين شرب قدحين ، وأكل رغيفين ، والمهرب إذا وصل إلى طريقين متساويين ، فإنه يرجع أحدهما على الآخر ، ( لا لمراجع . فههنا الفعل قد حصل من غير الداعي . وتمام التقرير : أنه عند حصول الاستواء بين القدحين والرغيفين ، إما أن يرجع (٣) أحدهما على الآخر ، أو لا يرجع ) (٤) والثاني باطل ، لأنه يلزم أن يقال : إن العطشان مع شدة العطش ، لا يأخذ القدحين ، بل يبقى ممتعاً عنهما إلى أن يموت من العطش ، مع كون القدحين حاضرين عنده من غير مانع ، ومعلوم أن ذلك باطل فيثبت أنه لا بد وأن يأخذ أحدهما من غير مرجع ، ( وإذا ثبت هذا ) (٥) فقد حصل الفعل ، لا للدواعي . وهو المطلوب .

(١) من ( م ) .

(٢) من ( م ) .

(٣) من ( م ) .

(٤) من ( س ) .

(٥) زيادة من ( س ) .



الحجة الخامسة : إن بطل الحركة إما أن يكون عبارة عن تحليل السكنات بناء على إثبات القول بالجوهر الفرد ؛ أو عبارة عن كيفية قائمة بالحركة<sup>(١)</sup> بناء على نفي الجوهر الفرد . فإن كان الحق هو الأول . فالقوس الذي يأتي بالحركة يكون آتياً بتلك السكنات في أثناء تلك الحركات مع كونه غافلاً عنها . فقد حصل الفعل لا للدواعي . وإن كان الحق هو الثاني ، كان الآتي بالحركة البطيئة آتياً بفعلين : أحدهما : نفس الحركة . والثاني : البطل القائم بتلك الحركة ، مع كونه غافلاً عن كونه آتياً بنوعين مختلفين من الفعل . فيكون آتياً بالفعل حال كونه غافلاً عنه . وذلك يقتضي حصول الفعل من غير الداعي .

الحجة السادسة : إن توقف الفعل على الداعي يوجب أن لا يبقى فرق بين الموجب بالذات وبين الفاعل المختار . وهذا باطل . فذا باطل . بيان الأول : إننا سنتين أن عند حصول الداعية ( يجب الفعل وجوباً ضرورياً ، لا يمكن نفيه ، وعند عدم الداعية )<sup>(٢)</sup> يمتنع وقوع الفعل ، ومعلوم أنه لا حال غير هاتين الحالتين ، فإذا كان الفعل في إحدى الحالتين واجباً ، وفي الحالة الثانية محتملاً . فحيث لا يلزم أن لا يحصل التمكن والاختيار في شيء من الأحوال البتة . فثبت أن توقف الفعل على حصول الداعي ، يقتضي أن لا يبقى فرق البتة بين الموجب بالذات وبين الفاعل المختار .

وبيان أن هذا باطل : ( إنه<sup>(٣)</sup> من جملة العلوم الضرورية<sup>(٤)</sup> ) : الفرق بين كون الإنسان متحركاً بقدرته واختياره وبين كون الحجر ناراً ، لا بطبعه ، وكون النار محرقة بطبعها ، فثبت : أن القول بتوقف الفعل على الداعي : يفضي إلى الباطل المذكور ، فوجب أن يكون باطلاً .

وأما القائلون بأن الفعل يتوقف على الداعي . فقد أجابوا عن هذه الدلائل بأجوبة واضحة قوية . وقالوا :

(١) سقط (م)

(٢) سقط (م) .

(٣) زيادة .

(٤) البديعية (س) .

أما الجواب عن الحجة الأولى : هو أن يقال : ما المراد من قولكم : إن القادر يجب أن يصح صدور الفعل منه ؟

إن أردتم به : أن القادر هو الذي يصح صدور الفعل عنه بمجرد كونه قادراً ، فهذا عين ما وقع النزاع فيه . فإن عندنا مجرد كونه قادراً لا يكفي في صحة صدور الفعل عنه ، بل ما لم ينضم إليه الداعي ، فإنه يمتنع صدور الفعل عنه ، فقولكم : بأن مجرد كونه قادراً ، يكفي في صحة صدور الفعل عنه عين محل النزاع . وإن أردتم به : أن القادر هو الذي لا يصح <sup>(١)</sup> صدور الفعل منه عند انضمام الداعي إليه ، فهذا مسلم ، إلا أن هذا القدر لا يدل على أن مجرد كونه قادراً يكفي في صحة صدور الفعل عنه ، فيثبت أن هذا الكلام مغالطة محضة .

وبما بقوي هذا الكلام : أننا نقول : لا شك أن الجائز هو الشيء يصح وجوده بدلاً عن العدم ويصح عدمه بدلاً عن الوجود ، ولما استوى وجب الافتقار إلى المخصص فيقال : لما سلمتم أن الجائز يصح عليه الطرفان . فإنه نظراً إلى ذاته ، وعند فرض تلك المساهية خالية عن المؤثر ، وجب أن يصح رجحان وجوده على عدمه ، إذ لو لم يصح هذا الرجحان لقدح ذلك في قولنا : إنه من حيث هو هو يصح عليه كل واحد من الطرفين ، ولما ثبت صحة <sup>(٢)</sup> حصول هذا الرجحان ، حال عدم المؤثر المنفصل ، علمنا : أن حصول هذا الرجحان ، لا يتوقف على وجود المؤثر المنفصل ، وكما أن هذا الكلام باطل ، فكذلك الكلام <sup>(٣)</sup> الذي ذكرتموه يجب أن يكون باطلاً .

وأما الجواب <sup>(٤)</sup> عن الحجة الثانية : وهي قولهم : إن من يكون مستغرق الفكر في مهم من المهمات .

---

(١) لا يصح (س).

(٢) صحة (م).

(٣) إنها الكلام (م).

(٤) أنها الحجة الثانية (م، س).

فقد يحصل تحرك إصبعه في تلك الحالة ، مع أنه يكون غافلاً عن تلك الحركة . فقد حصل الفعل من غير الداعي . فالجواب عنه : إنه ما لم يقصد ذلك الفاعل إلى تحريك الإصبع ، فإنه لا يتحرك . فإن قالوا : فهب أن الأمر كذلك ، إلا أنه ليس له في ذلك الفعل منفعة أصلاً ، فقد حصل الفعل من غير اعتقاده كون ذلك الفعل راجع المصلحة . قلنا : لا نسلم بل فيه ضرب من اللذة والمنفعة . فلم قلتم : إنه لم يوجد ذلك ؟ .

وبيانه من وجوه : الأول : إن البقاء على الحالة الواحدة معلول ، فهو يتحرك لتبديل الحالة المملولة . والثاني : إنه ربما اعتاد ذلك الفعل والإتيان بالأمر المعتاد لليد ، وتركه متعب مؤلم . والثالث : لعله تخيل له أن له في تلك الحركة لذة ومنفعة . ثم في الحال تبدل ذلك التخيل بتخيل آخر ، وهو أن الأولى ترك تلك الحركة ، فلا جرم لم يشتغل بتحريك ذلك الإصبع ، إلا في زمان قليل . وكل هذه الاحتمالات ظاهرة جائزة .

وأما النائم فالسبب في حركاته وجوه : الأول : إن النائم حال نومه ، قد يرى أشياء ( من الخيالات . وربما <sup>(١)</sup> ) يحسب تلك الخيالات إرادات وكراهات ، فتكون حركاته المختلفة بحسب تلك الخيالات . والثاني : إن طول اضطجاعه على جنبه قد يورث الألم في ذلك الجنب . وقد بينا : أن النوم لا يمنع من حصول الخيالات : فلا جرم يتقلب من أحد الجنين إلى الثاني لدفع ذلك الألم . الثالث : إن ذلك العمل قد يكون ضرورياً ، أو شبيهاً به . مثل التنفس .

وقال الشيخ أبو علي بن سينا ، في الجواب عن هذه الشبهة : إن التخيل شيء ، والشعور بحصول ذلك التخيل في الحال شيء آخر . ويقاء ذلك التخيل <sup>(٢)</sup> في الذكر بعد زواله شيء ثالث ، وليس معنا إلا أنا لا نتذكر : أنا كنا

(١) زبلة.

(٢) التخيل (من).

شاعرين بتلك الأحوال حالة النوم ، ولا يلزم من عدم حصول هذا الثالث ، عدم القسمين الأولين .

وأما الجواب عن الحجة الثالثة : وهي أن الماهر في صنعه الكتابة قد يكتب مع أنه لا يكون مثملاً في آحاد تلك الحروف ، فنقول : إنه بسبب المواظبة على الكتابة تحصل في أصابعه ملكة تقتضي سهولة إتيانه بكتابة تلك الحروف ، وكما حصلت هذه الملكة في أصابعه بسبب مواظبته على ( الإتيان بتلك الأعمال ، فكذا حصل هذه الملكة في خيالاته ، بسبب مواظبته <sup>(١)</sup> على استحضار تلك الخيالات ، فلهذا السبب لا يحتاج إلى استحضار بصورة كل واحد من تلك الحروف ، بل تلك الحروف <sup>(٢)</sup> تتعاقب على الخيال ، كما تعاقبت تلك الأفعال على اليد ، فتلك الصور والإرادات حاضرة ، وتلك الخيالات حاصلة إلا أنها لتواليها ولسرعة تعاقبها يظن أنها غير موجودة . وذلك ممنوع .

وأما الجواب عن الحجة الرابعة : فهو أنا نقول : إننا لا نسلم حصول الاستواء ، بل لا بد فيه من حصول الرجحان من بعض الوجوه . مثل أن يكون أخذ ذلك القدح بإحدى اليدين أسهل ، فيأخذ القدح الذي على ذلك الجانب . فإن فرضوا الاستواء من جميع الوجوه ، فنقول : لم لا يجوز أن يقال : إنه تحصل في قلبه داعية ضرورية جازمة من قبل الله تقتضي أخذ أحدهما دون الثاني ؟ .

وأما الجواب عن الحجة الخامسة : أن نقول : الآتي بالحركة البطيئة يعلم أنه أن بالحركة بوصف كونها بطيئة ، فهو غير غافل عن الأمرين ، بل قاصد إلى تحصيلها .

وأما الجواب عن الحجة السادسة : فهو أنا سنذكر الفرق إن شاء الله بين القادر ، وبين الموجب بوجوه ، سوى ما ذكرتم . فهذا تمام الأجوبة عن تلك الوجوه . وبالله التوفيق .

(١) من (م).

(٢) الخيالات (م)



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## الفصل السابع

في  
تقرير دلالة القائلين بأن الفعل لا يصدر  
عن القادر إلا عند حصول الداعية

اعلم . أن هؤلاء احتجوا بوجه :

الحجة الأولى : إن القادر لما كانت نسبتة إلى الفعل وإلى الترتك على السوية ، فلو ترجع أحد الجانبين على الآخر ، من غير مرجع ( لكان قد ترجع أحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر ، من غير مرجع ) كقول العلم للضروري حاصل بقساد ذلك . فإن قالوا : المتزاع وقع في أن القادر : هل يمكنه أن يرجع أحد مقدوريه على الآخر ، لا لمرجع ؟ ولما ادعيت أن ذلك معلوم الامتناع بالضرورة فقد ادعيت العلم للضروري في محل النزاع . فنقول : إن قولكم : القادر يرجع أحد مقدوريه على الآخر ، لا لمرجع . كلام مشتمل على مغالطة لطيفة . وتقريره : أن نقول : هل لقولك <sup>(١)</sup> ( مرجع ) في قولك : القادر يرجع أحد مقدوريه على الآخر ( لا لمرجع ) <sup>(٢)</sup> : مفهوم زائد على أصل كونه قادر أم لا ؟ فإن كان له مفهوم زائد ، فذلك المقدور إنما ترجع على المقدور الآخر ، لأجل أن هذا المفهوم الزائد انضم إلى أصل كونه قادراً ، فصارت مجموعتهما مؤثراً في وقوعه ، فعلى هذا التقدير نقول : إنما ترجع هذا الجانب ( على الجانب ) <sup>(٣)</sup>

(١) من ( م ، س ) .

(٢) الكلام في شرح الأصول الخمسة ، وفي المجموع بالمحيط في التكليف ، وفي المغني .

(٣) من ( س ) .

(٤) من ( س ) .

الأخر ، لأجل أنه اختص هذا الجانب بذلك المفهوم الزائد ، فقولكم بعد هذا : إن القادر رجح أحد مقهوريه على الآخر ، لا لترجح ، يقتضي الجمع بين التقيضين . وذلك لأن قوله : رجح . أفاد أمراً زائداً على أصل كونه قادراً ، لأجله ترجح هذا الجانب على الجانب الآخر . وقوله : لا لمرجح ، يقتضي نفي هذا الزائد . فثبت : أن هذا الكلام يوجب الجمع بين المرجح الزائد وبين نفيه . هذا إذا قلنا : إن قوله ترجح ، يفيد مفهوماً زائداً على المفهوم من كونه قادراً . وأما إذا قلنا : إنه لا يفيد مفهوماً زائداً البتة . فحيث لا يكون في ذكر هذا اللفظ فائدة<sup>(١)</sup> فوجب حذفه ، والاعتصار على كونه قادراً ، وحيث يرجع حاصل الكلام إلى أنه قادر على الفعل والترك ، ونسبة قدره إلى الطرفين على التسوية ، وأنه لم يخص الجانبين ( بالإيقاع والترجيح ، ولا بنوع من أنواع التمييز ، ثم إنه إن وقع ( ف ) أحد الجانبين<sup>(٢)</sup> ينفيه . وإذا صرحنا بهذا الكلام على هذا الوجه ، فإنه يقتضي بديهية عقل كل أحد : أنه كلام باطل فاسد

الحجة الثانية : في بيان أن صدور الفعل عن القادر ، يتوقف على الداعي : أن نقول : لنفرض أن هذا القادر كان قادراً على هذا الفعل مدة ، ولم يصدر عنه ذلك الفعل . ثم بعد ذلك صدر عنه ذلك الفعل . فنقول : إما أن يقال إنه إنما حدث ذلك الفعل في ذلك الوقت دون ما قبله ، لأن هذا القادر أوقعه في ذلك الوقت وما أوقعه فيما قبله . أو يقال : إنه وقع في ذلك الوقت دون ما قبله ، لا لأجل أن ذلك القادر أوقعه فيه ، ( بل وقع هو فيه )<sup>(٣)</sup> لا بسبب أصلاً .

أما القسم الأول . فهو يفيد معلومتنا . وذلك لأننا علمنا وقوعه في ذلك الوقت ( بأن ذلك القادر أوقعه في ذلك الوقت )<sup>(٤)</sup> .

فهل نقولنا : أوقعه في ذلك الوقت مفهوم زائد على كونه قادراً أم لا ؟ فإن

(١) فائدة (س) .

(٢) من (م) .

(٣) من (س) .

(٤) من (س) .

كان له مفهوم زائد ، فهو إما حدث في ذلك الوقت ، لأجل ذلك الوقت<sup>(١)</sup> .  
 الزائد ، فهو لم يحدث في ذلك الوقت لمجرد القادرية ، بل لأجل انضمام ذلك  
 الزائد إلى أصل القادرية . وإما أن لم يكن لقولنا : أوقعه في ذلك الوقت مفهوم  
 زائد على أصل القادرية ، كان قادراً عليه في أوقات كثيرة ، ولم ينفق وقوع هذا  
 المقدور في تلك الأوقات ، وبقيت تلك القادرية إلى هذا الوقت ، ووقع هذا  
 الفعل في هذا الوقت من غير أن خصه ذلك القادر بالإيقاع في هذا الوقت ، ومن غير  
 أن خصه بالقصد إلى إيجابه وإلى تكوينه في هذا الوقت ، إلا أن على هذا التفسير  
 لا يكون ( وقوع ذلك الفعل في هذا الوقت منسباً إلى ذلك القادر ، بل  
 يكون<sup>(٢)</sup> ذلك عبارة عن حدوث ذلك الشيء بنفسه ، فيكون قولاً بقطع الفعل  
 ( عن الفاعل )<sup>(٣)</sup> ، فيثبت أن القول بأن الفعل يصدر عن القادر من غير  
 الداعي ، يمنع من القول بكون الفعل فعلاً للفاعل ، ويكون القادر قادراً  
 عليه . فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : إن هذا الفعل لم يقع له القادرية في  
 الأزمنة الماضية ووقع بها في هذا الوقت ، من غير أن يختص أحد الوقتين بأمر  
 زائد ؟ فنقول : لا شك أن المفهوم من كون هذا الفعل حركة ، غير المفهوم من  
 وقوع هذه الحركة بذلك المؤثر ، لأنه يصح منا أن نفهم حقيقة تلك الحركة مع  
 الشك في وقوعها ، بهذا المؤثر المعين . ونقول : ذلك المفهوم أمر مغاير لنفس<sup>(٤)</sup>  
 هذه الحركة ، ومغاير أيضاً لنفس المفهوم من القادرية ، لأن كونه قادراً ، قد  
 كان حاصلًا في الزمان المتقدم ، مع أن المفهوم من وقوع هذه الحركة به ، ما  
 كان حاصلًا . فثبت أن هذا المفهوم مفهوم زائد على ذات الأثر وحمل ذات  
 المؤثر<sup>(٥)</sup> من حيث إنه قادر .

ولا شك أنه لولاه لما حصل هذا المقدور ، فثبت أن مجرد كون القادر  
 قادراً لا يكفي في حصول هذا المقدور منه بعينه ، بل لا بد من أمر زائد ،

(١) من (س) .

(٢) من (س) .

(٣) من (س) .

(٤) لتعيين (م) .

(٥) وحمل ذات القادر (م) .



وذلك هو الداعي . والله أعلم .

الحجة الثالثة : إن قضية الإمكان والجواز قضية واحدة . فإن كان المفهوم من الجواز والإمكان محوياً إلى المرجح ، فليكن كذلك في كل المواضع ، وإن لم يكن محوياً إلى المؤثر ، فليكن كذلك في كل المواضع . فأما القول بأنه محو إلى المؤثر في موضع دون موضع ، مع أننا لا نجد في العقل فرقاً بين الموضعين ، فذلك مما لا يقبله العقل .

إذا عرفت هذا . فنقول : وافقتمونا على أن الجوهر ، لما جاز حصوله في هذا الحيز<sup>(١)</sup> . بدلاً عن ذلك ، وفي ذاك بدلاً عن هذا ، فإنه يتمتع رجحان أحدهما على الآخر ، إلا المرجح . وأيضاً وافقتمونا على أن الممكن لما جاز وجوده ، وجزأ عدمه ، فإنه يتمتع رجحان أحد الجانبين على الآخر إلا المرجح . فكذا هاهنا ، لما كانت القدرة صالحة للفعل والترك ، امتنع رجحان أحدهما على الآخر إلا المرجح . ضرورة أنه لا فرق ( في الفصل<sup>(٢)</sup> ) بين هذه الصفة<sup>(٣)</sup> بأسرها في باب الجواز والإمكان .

فإن قالوا : الفرق بين البابين<sup>(٤)</sup> أن كون الذات متحيزة ، يقتضي صحة الحصول في كل الأحياء على البدن . وتوقيف التعمين على أمر منفصل لا يفضي إلى المحال . فلا جرم قلنا به . وأما في حق القادر . فإن القول بأن رجحان أحد الجانبين ( على الآخر<sup>(٥)</sup> ) يتوقف على أمر منفصل يفضي إلى المحال ، فوجب أن لا نقول به .

وبيان هذا الكلام : إن كون القادر قادراً يقتضي صحة كل واحد من الضدين ، على البديل . فلو حكمنا بتوقف التعمين على أمر منفصل ، لكان عند حصول ذلك الأمر المنفصل يصير القادر موجباً . لأننا سنبين أن الفصل عند حدوث الداعية الجازمة ، يصير واجب الوقوع ، لكن القول بأن القادر حال كونه

(١) الموضع ( س ) .

(٢) في الفصل ( س ) .

(٣) الصور ( م ) .

(٤) الناس ( م ) .

(٥) من ( س ) .

قادراً ينقلب موجباً . هذا قول باطل . لأن الفرق بين القادر وبين الموجب معلوم بالضرورة ، من حيث أن القادر يؤثر على سبيل الصحة . والموجب يؤثر على سبيل الوجوب .

وأيضاً : فصدور الفعل من القادر<sup>(١)</sup> يستلزم حصول المدح واللم والثواب والعقاب ، وصدوره من الموجب لا يوجب ذلك . فظهر الفرق . ثبت بما ذكرنا : أن توقف صحة الفعل عن القادر ، على الداعي يفضي إلى المحال . أما صحة حصول التحيز في الأحياز المختلفة على سبيل البذل لا يفضي إلى هذا الباطل . لأننا إذا أوقفنا ذلك التعمين<sup>(٢)</sup> على أمر متفصل ، يوجب حصوله في ذلك الحيز<sup>(٣)</sup> المعين ، فإنه لا يلزم منه محال البتة ، ثبت أنه لا يلزم من توقف الجائز على المرجح في باب ( حصول الجسم في الأحياز المختلفة على سبيل البذل محال ، ومعلوم البتة . أما توقف الجائز على المرجح في باب ( القادر ، فإنه يلزم منه أعظم المحذورات والمحالات وهو انقلاب القادر موجباً .

وهذا غاية ما يمكن أن يقال في الفرق . في هذا الباب .

والجواب : إن هذا الفرق مدفوع . وذلك لأننا كلما علمنا في الشيء أنه يجوز حصوله ويجوز عدمه ، وليس لأحد الطرفين مزية على الآخر بوجه من الوجوه ، قطع عقلاً بأنه رجحان أحد الطرفين على الآخر ، إلا المرجح ، ثبت بهذا : أن العقل حاكم بأن منشأ الحاجة إلى المؤثر المتفصل هو مسمى الإمكان . والجواز .

وإذا كان كذلك ، فأينما حصل الجواز والإمكان وجب أن يحصل الانقطار إلى المؤثر ، وعلى هذا التقدير فالفرق المذكور ساقط . وأيضاً : نقول : الجواز من حيث هو جواز : إما أن يكون موجباً إلى المرجح ، أو لا يكون إلا بشرط أن يعلم أنه لا يفضي إلى باطل ومعلوم . فإن كان الحق هو الأول لزم من حصول

(١) الفاعل (س) .

(٢) التعبير (م) .

(٣) للمؤثر (س) .

(٤) من (س) .

الجواز<sup>(١)</sup> أينما كان ، حصول الحاجة ، أينما كانت وهو المطلوب .

( وأما إن قلنا : إن الجواز إنما يحوج إلى مقتضى بشرط أن لا يفضي إلى عذور ومفسدة )<sup>(٢)</sup> فنقول : هذا باطل لأن أقصى ما في الباب أن نعلم أنه لا يلزم منه المفسدة الفلانية ، والفلانية . فأمّا أن نعلم أنه لا يلزم منه شيء من المفاسد أصلاً ، فذلك مما لا سبيل إليه ، إلا إذا قلنا : إن عدم علمنا بالشيء يوجب علمنا بعدم ذلك الشيء ، إلا أن هذه المقدمة (في غاية الضعف، وإن وقفنا كون الجواز علة للحاجة إلى المرجح على هذه المقدمة )<sup>(٣)</sup> لزم بطلان هذا الأصل بالكلية ، فعلمنا أن كون الجواز علة للحاجة لا يعتبر فيه هذا القيد أصلاً ، بل وجب الحكم عليه : إما بأنه لا يحوج إلى المؤثر البتة ، أو بأنه يحوج إلى المؤثر على الإطلاق . والله أعلم<sup>(٤)</sup> .

الحجة الرابعة : على أن الفعل بدون الداعي محال .

أن نقول : لو كان مجرد كون القادر قادراً ، كافياً في حصول الفعل ، لامتنع أن يحصل للداعي أثر في الترجيح في شيء من المواضع . وهذا باطل . فذاك باطل . بيان الملازمة : أن الوصف إذا كان مستقلاً باقتضاء الأثر ، فإذا انضم إليه شيء آخر ، فقد انضم هذا الزائد إلى شيء كان في نفسه مستقلاً باقتضاء الأثر ، وإذا كان كذلك ، فقد وقع الأثر بذلك المستقل ولا يبقى لهذا الزائد فيه أثر البتة ، لأن الشيء الواحد ، لا يكون واجباً لذاته ولغيره معاً . ومثاله : أنه لما كان ثقل الحجر مستقلاً باقتضاء الهوى . لا جرم لم يبق لكون الحجر أسود ، أو أبيض ، أثر في اقتضاء ذلك النزول ، فكذا ههنا ، لو كان مجرد كونه قادراً مستقلاً باقتضاء الفعل لامتنع أن يحصل للداعية المنضمة إلى القادرية أثر في اقتضاء الفعل ، فيثبت بما ذكرنا أن القادرية لو كانت مستقلة

(١) الجواز (س) .

(٢) من (م) .

(٣) من (س) .

(٤) من (م) .

بإقتضاء الفعل ، لامتنع أن يكون للداعية أثر في اقتضاء الفعل . وبيان أن الداعية قد يكون لها أثر في الترجيح : أن ذلك معلوم بالضرورة ، فإننا نعلم بالضرورة ، أنا قد ندفع الدرهم إلى الفقير ، لعلمنا بفقره ، ونعلم بالضرورة أنه لولا هذا الاعتقاد لما دفعنا ذلك الدرهم إليه ، فيثبت أنه لو كانت القادرية مستقلة بإقتضاء الترجيح لامتنع أن يكون للداعية أثر في الترجيح ، وثبت أن هذا اللازم باطل ، فوجب أن يكون الملزوم باطلاً .

الحجة الخامسة : إن الواحد منا إذا خرج من بيته وذهب إلى زيارة صديق له ، فإذا خطر بباله في أثناء الطريق أنه حصل له مهم في بيته يقتضي رجوعه إلى البيت ، فإذا تقابلت هاتان الداعيتان ( وتباوتا ، ولم يحصل لأحد الجانبين رجحان على الآخر ، فإن ذلك الإنسان <sup>(١)</sup> يبقى في ذلك المكان ولا يمكنه أن يتحرك إلى أحد الجانبين ، إلا إذا حصل في خياله رجحان لأحد الجانبين على الآخر فإنه عند ذلك الخيال فإنه عند ذلك الخيال يتحرك إلى ذلك الجانب . وإذا كان هذا المعنى مما يجده كل أحد من نفسه ، علمنا أنه ما لم يحصل المرجح في الخيال والعقل فإنه يتمتع حصول الرجحان .

وأيضاً : إذا خير الإنسان بين شرب أحد القلحين ، وأكل أحد الرغيفين ، فإنه ما لم يتأمل في أنه يأخذ هذا ، أو ذاك ويأكل هذا أو ذاك ، فإنه لا يصدر عنه أحدهما ، ولولا أنه لا بد من الترجيح ، لما حصل ذلك القدر من التوقف .

وأيضاً : فإن الله تعالى لما خير المكلف في باب الكفارات بين الخصال الثلاثة فالمكلف ، لا يقدم على واحد منها بعينه إلا إذا تفكر وتأمل في أن أيها أسهل عليه ، وأيها أصعب <sup>(٢)</sup> عليه ، ولولا أن الرجحان يتوقف على حصول المرجح من بعض الوجوه ، لما كان الأمر كذلك ( فيثبت أن العلم بتوقف هذا الرجحان على المرجح علم ضروري ) <sup>(٣)</sup> .

(١) من ( م ) .

(٢) لا تعب ( س ) .

(٣) من ( م ) .

الحجة السادسة : إنه لم يتوقف الفعل على الداعي ، لزم أن لا يكون الله - تعالى - مستحقاً للحمد. والثناء على شيء من أفعاله أصلاً ، ويلزم أن لا تدل خلق المعجزات على صدق الداعي أصلاً ، ويلزم أيضاً : أن لا يدل صدور الكلام من المتكلم على معنى من المعاني أصلاً . وكل هذه اللوازم باطلة فذلك الملزوم أيضاً باطل .

أما الأول فلأنه إذا جاز أن يصدر الفعل عن القادر ، لا لداعي ، لامتنع أن يقال : إنه تعالى ، وإن خلق الأشياء النافعة إلا أنه خلقها ، لا لداعية أصلاً ، وإذا كان كذلك فحيثما خلقها لداعية الإحسان ، لأن داعية الإحسان داعية بكيفية وعند<sup>(١)</sup> انتفاء أصل الداعي ، لا تكون الداعية المكيفة حاصلة . وإذا ثبت احتمال أنه تعالى ما خلق هذه الأشياء لداعية الإحسان وجب أن لا يستحق على شيء من أفعاله الحمد والثناء . ومعلوم أن ذلك باطل .

ومما يقوي هذا الكلام : ( أن الأصل )<sup>(٢)</sup> في كل أمر بقاؤه على ما كان . والأصل عدم خلق الأشياء لداعية الإحسان . فإذا حصل الخلق ، وكان التقدير أن حصول الخلق لا يتوقف على حصول الداعي ، فيلزم أن تبقى حصول تلك الداعية على عدم الأصلي . وعلى هذا التقدير فإنه يلزم المطلوب . وأما الثاني فلأنه إذا جاز صدور الفعل عن القادر ، لا لداعي ، جاز من الله تعالى أن يخلق المعجزات ، لا لشيء من الدواعي أصلاً ، وعلى هذا التقدير فإنه يخرج المعجز عن أن يدل على أنه تعالى إنما خلقه لغرض التصديق ، فحيثما يخرج المعجز عن كونه دليلاً عن الصدق . وأما الثالث فلأنه إذا جاز صدور الفعل عن القادر ، لا لداعي ، فلعل المتكلم بهذه الألفاظ وهذه الكلمات فعلها ، وأدخلها في الوجود ، لا لغرض الإفهام والتعريف . ومع ( بقاء )<sup>(٣)</sup> هذا الاحتمال فإنه يخرج هذا الكلام عن كونه مفيداً ، فيثبت أن القول بجواز صدور الفعل عن

(١) وعند ( م ) .

(٢) أن الأصل ( م ) .

(٣) من ( م ) .

القادر ، لا للداعي ، يلزم منه هذه الأباطيل ، فوجب أن يكون القول به باطلاً .

واعلم أن الكلام المعتمد للخصم<sup>(١)</sup> في هذا الباب أن يقول : صدور الفعل عن القادر من غير الداعي ، إنما يصح في حق الجاهل إما في حق العالم ، فإنه لا يصدر الفعل عنه إلا للداعي . هذا هو الجواب الذي عليه تعويل القوم .

ونحن نقول : هذا باطل من وجهين :

الأول : إن العلم إذا انضم إلى القدرة ، فإن العلم لا يقلب حقيقة القدرة ولا يبطل ماهيتها ، فإذا كان مجرد القادرية صالحاً لأن يكون مصدراً للفعل ، وجب أن تبقى هذه الصلاحية أيضاً مع العلم ( وإذا كان كذلك )<sup>(٢)</sup> فهذا يقتضي صحة صدور الفعل عن القادر ، العالم ، لا للداعي ، فيثبت أن الفرق الذي ذكره باطل .

والثاني : إنهم جوزوا الترجيح من غير مرجح في حق العالم ، ألا ترى أنهم جوزوا ترجيح أحد القدرين على الآخر . وترجح أحد الرغيفين على الآخر ، لا لمرجح مع أن الفاعل في هذه الصور عالم . وأيضاً : جوزوا من الله تعالى إحداث العالم في وقت معين دون ما قبله وما بعده ، لا لمرجح . وأيضاً : جوزوا من الله تعالى تخصيص كل جوهر فرد بحيز معين ، دون سائر الأحياء ، لا لمرجح ، فبطل قولهم : إن صدور الفعل عن العالم<sup>(٣)</sup> من غير المرجح باطل . وهذا تمام الكلام في هذا الباب . والله أعلم .

---

(١) للخصم ( م ) .

(٢) من ( م ) .

(٣) عن الفاعل ( م ) .



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## الفصل الثامن

### في بيان أن عند حصول الداعي يجب صدور الفعل ولا يبقى الجواز البتة

اعلم . أن من الناس من قال : إن عند حصول الداعي يصير الفعل أولى بالوقوع . لكنه لا ينهي تلك الأولوية إلى حد الوجوب . واعلم أن هذا القول باطل . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : إن الفعل والترك قبل حصول الداعي كانا في حد التساوي . وقد بينا أنه ما دام هذا الاستواء يكون باقياً ، فإنه يتمتع حصول الفعل فإذا حصلت الداعية الموجبة لرجحان أحد الطرفين ، فعند هذه الحالة صار الطرف الثاني مرجوحاً . والمرجوح أضعف حالاً من المتساوي ، ولما كان عند حصول الاستواء : يتمتع الحصول ، مستحيل الوقوع ، فعند حصول المرجوحية كان أولى بالامتناع . وإذا صار أحد الطرفين يتمتع الوقوع ، صار الطرف الآخر واجب الوقوع . ضرورة أن الخروج من طرف النقيضين محال ، فيثبت بهذا البرهان . أن الفعل يصير واجب الوقوع عند حصول الداعي .

فإن قيل : إنه إذا حصلت الداعية المرجحة لجانب وجود الفعل ، صار جانب وجوده راجحاً . وهذا لا يقتضي ضرورة جانب العدم مرجوحاً ، لأن ذلك العدم عدم باقي مستمر ( والعدم الباقي المستمر لا يكون التأثير فيه حال بقاءه على ذلك العدم المستمر ، فيثبت أن العدم الأصلي نفي )<sup>(١)</sup> كما كان حال

(١) من (م) .



قيام هذه الداعية المرجحة لجانب الوجود . وإذا كان الأمر كذلك امتنع ضرورة ذلك العلم مرجوحاً ، بل بقي ذلك العلم راجحاً ، كما كان ، نظراً إلى أن الأصل في كل ثابت : بقاؤه على ما كان ، وصار جانب الوجود أيضاً راجحاً ، بسبب أن المقتضى لحصول هذا الرجحان قد حصل .

والجواب : أن نقول : إن عند حصول الداعية المقتضية للوجود . إما أن يكون قد ترجح جانب الوجود أو لم يترجح البتة ، ( فإن لم يترجح البتة )<sup>(١)</sup> امتنع كون تلك الداعية داعية<sup>(٢)</sup> إلى الفعل ، لكننا قد فرضناها داعية إلى الفعل . هذا خلف . وإن ترجح جانب الوجود ، وجب أن يصير جانب العلم مرجوحاً لا محالة بالنسبة إلى جانب الوجود ، لأن التقيضين لما تقابلا وتعااندا ، كان رجحان أحد الجانبين يقتضي مرجوحية الجانب الآخر بعينه ، فثبت أن الجانب الأول ، لما صار راجحاً ، صار الجانب الثاني مرجوحاً . لا محالة . وعند هذا يحصل<sup>(٣)</sup> المطلوب .

المحبة الثانية : في بيان أن عند حصول الداعية المرجحة ، يصير الفعل واجب الوقوع :

أن نقول : إن عند حصول الرجحان في جانب الوجود ، إما أن يكون العلم ممتنعاً أو لا يكون . فإن كان ممتنعاً ، فهذا هو المطلوب ، لأن كل ما يمتنع عدمه ، فقد ثبت وجوب وجوده ، وإن لم يمتنع فنقول : كل ما يكون<sup>(٤)</sup> ممتنعاً لم يلزم من فرض وقوعه محال ، فلنفرض عند حصول ذلك الرجحان ذلك الأثر نارة واقعاً ، ونارة غير واقع ، فتعيز وقت الوقوع ، عن وقت اللاوقوع . إما أن يتوقف على انضمام قيد<sup>(٥)</sup> زائد إليه ( لأجله صار أولى بالسوقوع ، أو لا يتوقف .

(١) من (س) .

(٢) داعية (س) .

(٣) لا يحصل (س) .

(٤) كل ما لا يكون (س) .

(٥) من (س) .

فإن توقف الوقوع على انضمام قيد زائد إليه<sup>(١)</sup> فقد كان هذا الشيء قبل انضمام هذا القيد<sup>(٢)</sup> الزائد إليه ممتنع الوقوع ، فحين حكمنا عليه بأنه كان أولى بالوقوع ، فقد كان ممتنع الوقوع . هذا خلف . وإن لم يتوقف على انضمام قيد إليه . فنقول : نسبة حصول تلك الأولوية إلى الوقتين أعني وقت حصول الأثر ، ووقت عدم الأثر على السوية . حاصلة في الوقتين على صورة واحدة ، وكيفية واحدة ، فاختصاص أحد ذينك الوقتين بالوقوع دون الوقت الثاني ، يكون رجحاناً لأحد طرفي الممكن التساوي على الآخر لا مرجح .

وذلك عال . لأن هذه المسألة مفرعة على بيان أن القادر لا يصدر عنه الفعل إلا عند حصول الداعية المرجحة . وهذا أيضاً برهان قاطع في هذه المسألة .

الحجة الثالثة : إنا بينا أن عند استواء نسبة القدرة إلى الفعل وإلى الترك ، فإنه يمتنع رجحان أحد الجانبين على الآخر .

إذا عرفت هذا . فنقول : إن عند استواء أحد الطرفين لم يوجد ، لا المقتضي للرجحان ، ولا المانع منه . وأما عند حصول الداعية المرجحة لأحد الجانبين ، فقد حصل المانع من رجحان الطرف الثاني . لأن رجحان أحد طرفي النقيض كالمانع من رجحان الطرف الثاني . وإذا عرفت هذا فنقول : إن عند حصول الاستواء ، لم يوجد المقتضي ولا المانع . ثم كان حصول الرجحان في هذا الوقت ممتنعاً ، فعند حصول رجحان أحد الطرفين لم يوجد المقتضي بـرجحان الطرف الثاني . وحصل المانع منه . لأننا بينا أن رجحان الطرف الأول مانع من رجحان الطرف الثاني . وإذا كان الشيء عند عدم المقتضى ممتنع الوقوع فبأن يصير عند عدم المقتضى وحصول المانع ممتنع الوقوع كان أولى . وإذا صار هذا الجانب ممتنع الوقوع ، صار الجانب الثاني واجب الوقوع ضرورة أنه لا واسطة بين الوقوع (وبين اللاوقوع)<sup>(٣)</sup> . وهذا أيضاً برهان قاطع .

(١) من (س) .

(٢) الزائد (س) .

(٣) من (س) .

الحجة الرابعة : إن (عند)<sup>(١)</sup> قيام الداعي إلى الفعل . يمتنع حصول الترك . وذلك لأنه لو حصل الترك ، لحصل إما للداعي ، أو لا للداعي .  
والأول باطل ، لأنه عند حصول الداعي إلى الفعل يمتنع حصول الداعي إلى الترك ، ويتقدير أن يحصل ، يتعارضان فيتساقطان ، ولم يبق الداعي إلى الفعل راجع الوقوع .

وكلا منا فيما إذا بقيت تلك الداعية على صفة الرجحان ، والثاني أيضاً باطل ، لأن عند قيام الداعي إلى الفعل ، لو حصل الترك ، لا للداعي أصلاً ، لكان قد حصل الرجحان من غير حصول الداعي .

والكلام في هذه المسألة فرع على أن حصول الترجيح يتوقف على حصول الداعي ، ولما ثبت فساد القسمين ثبت أن عند حصول الداعي إلى الفعل ( كان الترك محال الوقوع .

واحتج من قال : إن عند حصول الداعي إلى الفعل<sup>(٢)</sup> لا بصير الفعل واجباً بوجوه :

الحجة الأولى : إن الذي دعا الداعي إلى الفعل ، قد يمكنه أن يغير تلك الداعية ، ولو كان ذلك واقعاً على سبيل الوجوب ، لما قدر عليه . وأيضاً : فقد تتقابل الدواعي . ومع ذلك فإنه يرجح أحدها . مثل المخير في الكفارات الثلاثة .

والحجة الثانية : إنا قد دللنا على أن الفعل بدون الداعي محال<sup>(٣)</sup> ، فلو قلنا مع هذا : إن الفعل يصير واجب الوقوع عند حصول الداعي ، فحيث لا يبقى فرق بين الموجب وبين المختار . وذلك معلوم البطلان . ولأنه لو لم يبق الفرق<sup>(٤)</sup> بين الموجب وبين المختار ، وجب أن لا يستحق المختار على فعله المدح

(١) من (س) .

(٢) من (س) .

(٣) يمتنع الوقوع (س) .

(٤) الفرق (س) .

والذم والترغيب والترهيب . وأن لا يحسن أمره ولا يخبه ، كما لا يحسن كل ذلك في حق الموجب . ومعلوم أن كل ذلك باطل .

والحجة الثالثة : إنا نعلم بالضرورة حصول التفرقة بين ما إذا كان الإنسان ملجأ إلى الفعل ، وبين ما يكون مختلراً فيه . ولو كان الداعي موجباً للفعل لما بقي هذا الفرق . والله أعلم<sup>(١)</sup> .

والجواب عن الحجة الأولى : أن نقول : إن قولكم : إنه لا يمكنه<sup>(٢)</sup> أن يغير تلك الداعية : كلام ضعيف ، لأن الذي ادعينا أن عند بقاء تلك الداعية خالية من القيود وعن المعارض ، فإنه يجب صدور الفعل .

وانتم ذكرتم أن تلك الداعية قابلة للتغير . وهذا لا يقدح فيما ذكرناه البتة ، لأن قولنا : إن تلك الداعية يمكن تغيرها ، لا يقدح في قولنا : إنها عند حصولها يجب ترتيب الأثر عليها ، وأما قوله : إن عند تساوي الدواعي ، فقد يفعل الفاعل الفعل ، فهذا عود إلى المسألة المتقدمة<sup>(٣)</sup> وهي أن صدور الفعل عن القادر بدون الداعي جائز ، وقد سبق إبطاله .

وأيضاً : فهذه المسألة . متفرعة على تلك المسألة . والكلام في الفرع بحيث يوجب فساد الأصل : كلام باطل .

والجواب عن الحجة الثانية<sup>(٤)</sup> : أن نقول : الفرق بين القادر وبين الموجب حاصل من وجهين : الأول : إن القادر حال ( حصول الداعية الجازمة في حقه يجب صدور ذلك الأثر عنه ، مع كونه عالماً )<sup>(٥)</sup> بكونه مصدراً لتلك الأثر ، والموجب ليس كذلك . والفرق الثاني : إن الموجب بالطبع موصوف بصفة واحدة موجبة ( لا أثراً واحداً )<sup>(٦)</sup> ولا تتغير تلك الصفة وتلك الطبيعة

(١) والله أعلم (م) .

(٢) إن قولكم (م) .

(٣) الحجة (م) .

(٤) الثانية (س) .

(٥) من (م) .

(٦) من (م) .

البته ، ولا يختلف حالها في الإيجاب . وأما القادر حال حصول الداعية الجازمة في قلبه ، فإنه يجب صدور ذلك الأثر عنه ، إلا أن تلك الداعية سريعة الزوال ، سريعة الانقراض والانقضاء ، وعند زوال تلك الداعية المعينة يزول ذلك الأثر المعين ، وعند حصول الداعي إلى ضد ذلك الفعل ، يصير مصدر الضد ذلك الأثر . والإنسان إذا جرب نفسه ، واعتبر أحوال فعله وتركه ، علم بالضرورة : أن الأمر كما ذكرناه ، فإنه إذا حصلت الداعية الحالية الجازمة عن القيود ، والمعارض في قلبه ، صار كالمُلجأ إلى ذلك الفعل . وإذا فرت تلك الداعية ، صار تاركاً لذلك الفعل .

وقد ذكر بعض العلماء في هذا المقام كلاماً لطيفاً . فقال : إن قال قائل : إني أجد من نفسي أني إن شئت أن أفعل فعلت ، وإن شئت أن أترك تركت . فيكون الفعل مني ، والترك مني . ثم أجاب عنه . فقال : يقال لهذا القائل : هب أنك إن شئت الفعل فعلت ، وإن شئت الترك تركت . فهل تجد من نفسك أنك إن شئت مشيئة الفعل ، حصلت مشيئة الفعل ، وإن شئت مشيئة الترك ، حصلت مشيئة الترك ، أم لا ؟ فإن هذا يوجب التسلسل ، بل العقل يجزم بأن هذه الدواعي تنتهي في سلسلة الحاجة إلى داعية تقع في قلبك ، لا لأجل داعية أخرى . وإذا وقعت تلك الداعية في قلبك صرت فاعلاً لذلك الفعل لا عالة ، فلا حصول الداعية في قلبك بك . ولا ترتب ذلك الفعل على حصول تلك الداعية بك . فالإنسان مضطر في صورة مختار . فقد ثبت حصول الفرق بين الموجب بالطبع وبين القادر المختار من هذين الوجهين . فإن ادعيت حصول الفرق بينهما من وجه آخر ، فذلك ممنوع .

وأما حصول الأمر والنهي والعقاب والثواب والمدح والذم . فقد ذكرنا الاجوبة عنه في مسألة خلق الأفعال . وبالله التوفيق<sup>(١)</sup> .

(١) وبالله التوفيق (م) .

## الفصل التاسع

### في تقسيم الدواعي

وهو من وجوه :

التقسيم الأول : إن الدواعي التي تقع في القلوب على قسمين : منها ما يحصل في القلب بإيقاع العبد ، ومنها : ما يحصل فيه ابتداء بتخليق الله تعالى . والدليل على صحة القول بالقسم الأول : إنا قد نقدر على تغيير الدواعي والبواعث ، فقد يكون الواحد منا راغباً في شيء من الأشياء ، وفي عمل من الأعمال ، ثم إنه يسعى ويجهد ويزيل عن قلبه تلك الرغبة ، وذلك الميل . وهذا أمر وجداني يجده<sup>(١)</sup> كل أحد من نفسه . وأما الدليل على صحة القول بالقسم الثاني . فهو إن قدرتنا على تغيير الداعية الحاصلة في القلب ، لا يمكن أن تسبق داعية أخرى ، فلو كانت تلك الداعية أيضاً منا ، افترضنا في تغيير تلك الداعية إلى داعية أخرى . ولزم التسلسل وهو محال . فثبت : أن الأحوال الحادثة في القلوب ترتقي إلى داعية ( ضرورية حاصلة بتخليق الله تعالى ويتفرع عليها داعية ثانية ، ويتفرع على تلك الداعية الثانية )<sup>(٢)</sup> ( دواعي )<sup>(٣)</sup> . بالغة ما بلغت ، ويكون تعلق كل داعية بما قبلها تعلقاً واقعاً على سبيل الوجوب والضرورة وهذه كلمات<sup>(٤)</sup> من وفقه الله تعالى للتأمل فيها ، وأزال عن قلبه غشاوة الشبه ،

(١) يجده (س) .

(٢) من (م) .

(٣) من (س) .

(٤) وهذه كلمات من (س) .

واعتبر حال نفسه اعتباراً صحيحاً ، وأن الأمر كما ذكرناه .

التقسيم الثاني للدواعي : اعلم أن الداعي إلى الفعل قد يكون كلياً ، وقد يكون جزئياً .

مثال الداعي الكلي : أن يريد الرجل أن يذهب إلى زيارة صديق له ، وكان من دأره إلى دار صديقه طرق مختلفة . فإرادة الذهاب إلى دار الصديق إرادة كلية تندرج فيها جزئيات كثيرة ، أعني الذهاب إليه من هذا الطريق ، ومن ذلك الطريق ، ومن الطريق الثالث .

ومثال الداعية الجزئية : ما إذا أراد الإنسان أن يحرك إصبعه في هذه اللحظة اللطيفة من هذا الحد المعين ، إلى ذلك الحد المعين . إذا عرفت هذا . فنقول : أما الداعية الكلية فلأنها لا تصبح مصدراً للفعل الجزئي إلا عند انضمام الداعية الجزئية إليها .

وتقريره : أن عند حصول الداعية الكلية ، فالمحل إما أن يكون قابلاً لأنواع<sup>(١)</sup> كثيرة داخلة تحت ذلك الكلي . وإما أن لا يكون كذلك . فإن كان الأول كانت نسبة تلك الداعية الكلية إلى كل واحد من تلك الجزئيات على السوية . ومتى كان الأمر كذلك امتنع رجحان بعضها على بعض ، إلا لمخصص زائد ، وإلا لزم ترجح<sup>(٢)</sup> أحد طرفي الممكن على الآخر ، لا لمرجح ، وهو محال .

وأما القسم الثاني : وهو أن تحصل الداعية الكلية . إلا أن المحل لا يقبل إلا نوعاً واحداً من الأنواع الداخلة تحت ذلك الجنس . فمثاله : ما إذا أراد الذهاب إلى لقاء صديقه ولا يمكنه الذهاب إليه<sup>(٣)</sup> إلا في طريق معين . فنقول ههنا : الداعية الكلية وهي إرادة الذهاب إلى لقاء ذلك الصديق مع العلم بأنه لا يمكن الذهاب إليه ، إلا ماراً بذلك الطريق يوجبان إرادة جزئية . وهي إرادة

---

(١) الصحيح من (س) .

(٢) ترجح (٢) .

(٣) الصحيح من (س) .

الذهاب إليه في ذلك الطريق ( المعين . والدليل عليه : أنه لما أراد الذهاب إليه ، وعلم أنه لا يمكن الذهاب إليه إلا بذلك الطريق )<sup>(١)</sup> فحيث نعلم أنه لا يمكنه تحصيل المطلوب إلا بهذا الطريق المعين . وما كان من لوازم المطلوب كان مطلوباً ، فصارت تلك الإرادة الكلية موجبة لهذه الإرادة الجزئية<sup>(٢)</sup> فيثبت بمجموع ما ذكرنا : أن الداعية الكلية لا تكون سبباً قريباً لحصول الأفعال الجزئية بل لا بد من دواعي جزئية تكون مبادئ للأفعال الجزئية .

ثم ههنا . بحث آخر وهو : أن تلك الإرادة الكلية تصير سبباً لحدوث إرادات متعاقبة متوالية . وذلك لأنه لما أراد الذهاب إلى ذلك الصديق ، وعلم أنه لا يمكنه الوصول إلى هذا المراد ، إلا برفع قدم ، ووضع أخرى . فحيث تصير تلك الإرادة علة لحصول إرادة جزئية ، لرفع القدم من ذلك الموضع الذي هو فيه ، ووضعها في مكان آخر أقرب إلى دار ذلك الصديق ، ثم يحدث من تلك الإرادة الكلية إرادة ثانية متعلقة برفع ذلك القدم من ذلك المكان ، ووضعها في مكان آخر ، أقرب من الأول ، وعلى هذا الوجه فتلك الإرادة الكلية وتلك الداعية الكلية تصير سبباً<sup>(٣)</sup> لحدوث إرادة مقتضية لحدوث الخطوة الأولى . وبعد انقضاء تلك الخطوة ( تصير تلك الإرادة الكلية بعينها علة لحدوث إرادة ثانية مقتضية لحدوث الخطوة )<sup>(٤)</sup> الثانية . فالحاصل : إن تلك الإرادة الكلية باقية من أول تلك الحركة إلى آخرها ثم إنها تصير في أول الأمر علة لحدوث الإرادة الجزئية الأولى المتعلقة بالخطوة الأولى . وبعد انقضاء تلك الإرادة الجزئية الأولى تصير<sup>(٥)</sup> علة لحدوث الإرادة الجزئية الثانية المتعلقة بالخطوة الثانية . فالعلة المؤثرة في تلك الدواعي الجزئية هي تلك الداعية الكلية<sup>(٦)</sup> إلا أن انقضاء كل إرادة جزئية متقدمة ، شرط لصيرورة تلك الداعية الكلية مؤثرة في حدوث الداعية الجزئية ( الثانية . والله ولي التوفيق )<sup>(٧)</sup> .

(٥) نصير (س) .

(٦) الكلية (س) .

(٧) من (م ، ت) .

(١) من (م) .

(٢) الجزئية (م) .

(٣) نصير (س) .

(٤) من (م) .





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## الفصل العاشر

في

تحقيق الكلام في تقسيم الداعي إلى ما يكون  
داعية الحاجة . وإلى ما يكون داعية الإحصاء

( الداعية : إما تكون داعية الحاجة . وإما أن تكون داعية الإحصاء )<sup>(١)</sup> .

واعلم . أن هذا التقسيم هو اللائق بأصول المعتزلة . وعليه فرعوا كثيراً من مباحثهم في علوم الإلهيات . ونقول : قد بينا أنه لا معنى للحكمة والمصلحة والخير إلا اللذة والسرور ، أو ما يكون مؤدياً<sup>(٢)</sup> إليهما ، أو إلى أحدهما . ونقول : العلم بكون الفعل منفعة إما أن يدعو إلى إيصال تلك المنفعة إلى نفسه أو إلى غيره ، والأول : هو داعية الحاجة . والثاني هو داعية الإحصاء ، فهنا الداعي للفاعل إلى فعله مجرد كونه في نفسه حسناً ، ويكون الداعي له إلى تركه مجرد كونه قبيحاً . فداعي الحاجة : اعتبار صفة الفاعل ، وهي كونه محتاجاً إلى ذلك الشيء . وأما داعية الحكمة : فهي اعتبار صفة الفعل لا اعتبار صفة الفاعل . وأعني باعتبار صفة الفعل ، كونه في نفسه حسناً ، أو كونه قبيحاً .

ثم قالوا : وحكم هذين القسمين مختلف لأن قبحه يدعو إلى الترك على سبيل الجزم . ولا يجوز خلافه . وأما حسنه فيدعو إلى الفعل من غير وجوب . ثم إن انضاف إلى حسنه وجه يقتضي أن يكون فعله أولى من تركه صار هذا الداعي أقوى لكنه لا يبلغ مبلغ الوجوب . فإن انضاف إليه ما يقتضي الوجوب

(١) من ( م ) .

(٢) مؤدياً ( م ) . مفضياً ( س ) .

صار في غاية القوة ، ( لأنه صار بحيث لا يجوز في العقل تركه ، فهذا تفصيل  
هذا التقسيم على أصول المعتزلة )<sup>(١)</sup> .

وأما الفلاسفة والمتكلمون . الذين ينكرون ( القول بتحسين العقل  
وتقبيحه ، فقد أطبقوا على إنكار داعية الإحسان ، وقالوا : لنا في )<sup>(٢)</sup> إنكار  
هذا الكلام مقامان . المقام الأول : البحث عن كون الشيء حسناً في نفسه ،  
وقيحاً في نفسه ، والمقام الثاني : أنه بعد تلخيص معنى الحسن والقبح . هل  
يمكن أن يقال : إن العلم به يصلح أن يكون داعياً إلى الفعل ؟ أما المقام  
الأول . فتقريره : إنا بينا أن المنفعة مطلوبة بالذات ، وإن المضرة مكروهة  
بالذات ، فكل ما أفضى إلى حصول المنفعة الراجعة كان حسناً ، ولا معنى  
لحسنه إلا كونه كذلك ، وكل ما أفضى إلى حصول المضرة الراجعة كان قبيحاً  
ولا معنى لقبحه إلا ذلك . وإذا ثبت أنه لا معنى للحسن والقبح إلا كونه منشأً  
للمصالح والمفاسد ، فحيث لم يكن اعتبار الحسن والقبح أمراً مغايراً لرعاية  
المصالح والمفاسد ، بل كان هذا عين هذا القسم . وإذا ثبت هذا فنقول :  
اعتبار أحوال المصالح والمفاسد إنما يصح في حق من يجوز عليه المنفعة  
والمضرة<sup>(٣)</sup> ، ولما ثبت أن إله العالم واجب الوجود لذاته ، في ذاته وفي صفاته ،  
كان النفع والضرر محالاً في حقه ، فوجب أن يكون اعتبار معنى الحسن والقبح  
في أفعاله<sup>(٤)</sup> محالاً .

قالت المعتزلة : الدليل على أن اعتبار الحسن والقبح مغاير لاعتبار كونه  
مصلحة ومفسدة : أن الشيء قد يكون قبيحاً ( مع كونه نافعاً )<sup>(٥)</sup> وقد يكون  
حسناً مع كونه ضاراً وذلك يوجب المغايرة . وبيانه من وجوه .

(١) من ( م ) .

(٢) من ( م ) .

(٣) من ( م ) .

(٤) في أفعاله ( ت ، م ) في حقه ( م ) .

(٥) من ( م ، ت ) .

الأول<sup>(١)</sup> : إن الظلم نافع للظالم ، مع أن الظالم يشهد صريح عقله بكون الظلم قبيحاً .

والثاني : إنا إذا فرضنا إنساناً أنشأ قصيدة غراء بالفاظ فصيحة ، وكتبها بخط حسن . وقرأها بأصوات طيبة ، وكانت تلك القصيدة مشتملة على شتم الملائكة والأنبياء والصالحين . كان سماع تلك الألفاظ الفصيحة والتركييات الكاملة بتلك الأصوات الطيبة لذيد ، مع أن صريح العقل يحكم فيها بالقبح .

والثالث : إن الكذب النافع متنع به ، مع أن صريح العقل ينادي عليه بالقبح .

والرابع : إن من رأى إنساناً مريضاً ، أعمى مشرفاً على الموت في صحراء ليس فيها أحد ، فإن عقله يدعوه إلى الإحسان إلى ذلك المريض الأعمى ( فهنا صريح العقل ، حكم بحسن ذلك الإحسان ، وذلك الإحسان يوجب تنقيص المال وتحمل المشقة في النفس )<sup>(٢)</sup> فهنا صريح عقله يدعوه إلى فعل ذلك الإحسان إلى ذلك المريض فهنا صريح عقله يدعوه إلى فعل ذلك الإحسان ، وليس له فيه البتة شيء من وجوه النفع . وذلك لأن دفع المال إليه تنقيص للمال ، هو ضرر ، وذلك المريض الأعمى لا يعرفه فلا يطعم هذا المعطي في أن يذكره بالثناء والحمد .

ولم يحضر في تلك الصحراء أحد ، حتى يقال : إنه إنما أحسن إليه لأجل أن الحاضرين يمدحونه . وأيضاً : فربما كان هذا المعطي دهرماً ينكر الإله والمعاد ، فلا يمكن أن يقال : إنه إنما أقدم على ذلك الإحسان لأجل الرغبة في الثواب .

فهنا العقل حكم بحسن ذلك الإحسان ، مع أنه خالي عن جميع جهات النفع ، فظهر بهذه الوجوه أن حكم العقل بالتحسين والتقيح مغاير لحكمة طلب المنافع والمضار .

(١) يريد أن يقول : لا داعي للبحث في الحكمة من وراء الأفعال .

(٢) من ( م ، س ) .

وأجاب المنكرون للتحسين وللتقبيح . فقالوا : جميع ما ذكرتم ، يرجع حاصله إلى طلب المنفعة ودفع المضرة .

أما الحجة الأولى : وهي قوله<sup>(١)</sup> : إن الظالم ينتفع بظلمه مع أن عقله يحكم بقبح ذلك الظلم . فنقول : لو حكم الظالم بحسن الظلم فحيث لا يمكن دفع ذلك الظلم عن نفسه ، وحيث يصير روحه عرضة للقتل ، وماله عرضة للنهب فيجب عليه في رعاية مصالح<sup>(٢)</sup> نفسه وماله أن يحكم بقبح الظلم ، حتى تبقى روحه وماله محفوظين عن الهلاك والتلف .

وأما الحجة الثانية : وهي القصيدة الغراء المشتملة على شتم الملائكة والأنبياء . فجوابها : إن الحكم بحسن<sup>(٣)</sup> ذلك على خلاف مصالح العالم . وبيان من وجهين : الأول : إنا إذا جوزنا ذلك الشتم والإساءة فحيث لا يبقى لأمر الله - تعالى - ونبيه وقع في القلوب . وذلك يوجب المهرج والمرج ويوثب الأراذل من الخلق على أفاضلهم . والثاني : إن أشرف الموجودات هو الله سبحانه ، وأكثرهم إنعاماً على المحتاجين<sup>(٤)</sup> هو الله تعالى ، فإذا لم تكن إساءة القول فيه ممنوعاً منه . فحيث لا يمكن التوسل بالفضائل إلى دفع المضار ، وذلك ضد مصلحة العالم .

وأما الحجة الثالثة : وهي قولهم<sup>(٥)</sup> : الكذب النافع منتفع به ، مع أن العقل يقضي بقبحه . فالجواب : إن تمويه الكذب على خلاف مصلحة العالم ، لأننا إذا جوزنا الكذب فالذي نسمعه قد تنبئ عليه أغراض كثيرة في الفعل والترك . فإذا ظهر أنه كان كذباً في تلك الأحوال ، فحيث تضيق تلك الأعمال المبنية عليه ، ويضيق قلب ذلك الفاعل ، ويضيع عمره . وكل ذلك على ضد مصلحة العالم .

---

(١) دأبها يتقدم المؤلف القاضي عبد الجبار . ودأبها يندى إعجاباه بأبي الحسين البصري .

(٢) مصالح ( س ) .

(٣) يحسن من ( م ، س ) .

(٤) على المحتاجين ( م ، س ) .

(٥) مرة يعبر بالفرد ، ومرة يعبر بالجمع .

وأما الحجة الرابعة : وهي الإحسان إلى المريض الأعمى ، الذي يكون في صحراء ليس فيها أحد . فالجواب : أن فيه رعاية المصالح من وجوه :

الأول : إن الإنسان جبل بحيث كل ما يراه في غيره من أبناء جنسه ، فإنه يفرضه في حق نفسه . فلما رأى هذا الشخص ذلك المريض هل تلك الحالة ، سبق وهمه وخیاله إلى فرض تلك الحالة في حق نفسه ، وحينئذ يميل طبعه إلى السعي في تخليصه من ذلك البلاء ، ولو لم يفعل ذلك فإنه يتألم قلبه . فكان إقدامه على ذلك العمل موجباً لدافع الرقة الجنسية عن القلب . وهو مصلحة عظيمة .

والثاني : إن من الأوضاع المعتمدة في حفظ مصالح العالم ترغيب الخلق في الإحسان ، على رجاء أنه لو اتفق له مثل تلك الحالة سموا في إفاضة الرحمة عليه ، وإذا كان هذا المعنى معتبراً في مصالح العالم ، لا جرم اصطلاح الناس على تحميمه وتقبيح تركه .

ولما ألّف الناس هذا الاصطلاح وتوافقوا عليه ، واستمروا عليه ، من أول العمر ، إلى آخره ، لا جرم تقرر تلك الأحوال في قلوبهم وعقولهم . فثبت أن مجموع هذه الوجوه التي ذكرناها ، لا تخرج عن رعاية المصالح والمقاسد . إما بواسطة واحدة ، أو بوسائل كثيرة . فثبت بما ذكرنا : أن الحسن والقبح ، لا معنى لهما إلا السعي في جلب المنفعة ودفع المفسدة . ولما حصل الاتفاق على أن ثبوت هذا الداعي في حق الله تعالى محال . كان القول بإثبات الدواعي المبنية على الحسن والقبح محالاً في حق الله تعالى . فهذا تقرير الكلام في هذا المقام .

أما المقام الثاني : إننا إذا سلمنا حصول المغايرة بين جلب<sup>(١)</sup> المنفعة ودفع المضرة ، وبين كون الشيء حسناً أو قبيحاً . نقول : قد ذكرنا أن حاصل الكلام في تفسير داعي الحاجة : السعي إلى إيصال الخير والنفع إلى النفس . وتفسير

---

(١) [ وبين كون الشيء حسناً أو قبيحاً . نقول : قد ذكرنا أن حاصل الكلام في تفسير داعي الحاجة السعي إلى ] : سقط (س) .

داعي الحكمة : السعي في إيصال الخير إلى الغير . إذا عرفت هذا فنقول : إن التجربة تدل على أن السعي في إيصال النفع إلى النفس . وفي دفع الضرر عن النفس يمكن حصوله مع عدم السعي في اتصال النفع إلى الغير ، وفي دفع الضرر عن الغير من غير أن يكون المقصود منه السعي في إيصال النفع إلى النفس ودفع الضرر عن النفس . فهذا مما<sup>(١)</sup> يثبت عندنا جوازه بالدليل . وتقريره : أن الواحد منا إذا أحسن إلى المريض الأعمى في الصحراء الخالية مع كون ذلك المحسن دهنياً ، منكرأ للثواب والعقاب ، فله فيه أغراض ومنافع .

أحدها : أنه إذا أتى بذلك العمل ، صار هو عند نفسه ، موصوفاً بصفة حميدة . وهي كونه محسناً إلى المحتاجين . وإذا لم يأت بذلك الإحسان ، فإنه يكون عند نفسه موصوفاً بالقسوة والغلظة وعدم الرحمة . فالحامل له على ذلك الفعل : تحصيل صفة الكمال لنفسه ، ودفع صفة النقص عن نفسه .

وثانيها : ما ذكرناه في الفصل المتقدم أنه يدفع بذلك الفعل عن قلبه ألم الرقة الجنسية .

وثالثها : إنه لما رأى ذلك الفعل خالياً للمدح والثناء في أكثر الصور . والناظر يلحق بالغالب في الخيال والوهم صارت هذه الصورة ملحقة بذلك الغالب . فاما لو قدرنا انتفاء هذه الأحوال الثلاثة ، فإننا لا نعرف أن ذلك الرجل يحسن إلى ذلك الفقير الأعمى ، بل ربما فعل ، وربما لم يفعل . فثبت بما ذكرنا : أنه لم يثبت عندنا في الشاهد نوع آخر من الدواعي ، سوى القسم الذي سميتوه بداعية الحاجة . فاما القسم الذي سميتوه بداعية الإحسان ، فلم يثبت بالدليل وجوده في الشاهد البتة .

قالت المعتزلة : ههنا دليل يدل على صحة هذا القسم . وهو : أنه قد ثبت أن العالم محدث ، وكل محدث فله محدث . فالعالم محدث . وعحدث العالم ليس بجسم ، فوجب أن لا تصح عليه الحاجة . إذا ثبت هذا فنقول : فاعل

(١) في ( م ) مما لم يثبت عنده جوازه إلا بالدليل .

العالم إما أن يقال : إنه أجدته لا لداعية أصلاً ، أو أجدته لداعية ، والأول عيب ، وهو نقص ، وهو على الله محال ، ثبت أنه فعله لداعية ، وتلك الداعية : إما داعية لإيصال النفع إلى نفسه ، أو داعية لإيصال النفع إلى غيره ( والأول باطل ، لما ثبت أن الحاجة إليه محال ، فثبت أنه إنما خلق العالم لداعية [ إيصال النفع إلى غيره ]<sup>(١)</sup> ولا معنى لداعية )<sup>(٢)</sup> الإحسان إلا هذا ، فثبت بهذا الدليل القاطع : حصول هذا القسم من الدواعي .

هذا منتهى الكلام في هذا الباب .

قالت الحكماء : هذا الكلام منقوض<sup>(٣)</sup> من وجوه :

الأول : إنا قد دللنا على أن صدور الفعل عن القادر بدون الداعي محال ، وإذا ثبت هذا لزم القطع بأن العبد لا يصدر عنه الفعل إلا مع الداعي ، وتلك الداعية إن كانت من فعل العبد لزم التسلسل . وإن انتهت إلى داعية يخلقها الله تعالى في العبد . فقد بينا : أن عند حصول تلك الداعية يجب الفعل وعند عدم حصولها يمتنع الفعل . فيلزم القطع بأن أفعال العبد معلولات أفعال الله تعالى . وإذا كان الأمر كذلك فخالت العلة ، يكون خالفاً للمعلول ، ومريداً له . ومتى كان الأمر كذلك ( امتنع أن يقال : إن الشرور غير واقعة بمشيئة الله ويقضائه . وإذا كان الأمر كذلك )<sup>(٤)</sup> فحيث ينظر قول من يقول : إن صدور الفعل عن الله موقوف على حصول داعية الإحسان .

والحجة الثانية : إن كل من فعل فعلاً لغرض ، وجب أن يكون بحيث لو لم يوجد ذلك الفعل ، لاختل ذلك الكمال . وإذا وجد ذلك الفعل فقد حصل ذلك الكمال ، وكل من كان كذلك كان ناقصاً بذاته ، مستكملاً بغيره . وذلك في حق الله - تعالى - محال . فإن قالوا : إنه تعالى إنما فعل ذلك الفعل ليعود نفع

(١) سقط ( م ) .

(٢) سقط ( ت ) .

(٣) يمكن أن تقرأ منقوض في ( س ) .

(٤) من ( م ) .



ذلك الفعل إلى الغير. فنقول: عود النفع إلى الغير، وعدم عوده إلى الغير، إن كان بالنسبة إليه على التساوي ( امتنع أن يكون ذلك الإحسان مطلوباً له ، لأن الاستواء يناقض الرجحان ، وإن لم يكن على التساوي )<sup>(١)</sup> فحيثذ يكون أحد الجانبين به أولى ، فحيثذ يعود الإلزام المذكور من كونه ناقصاً بذاته ، مستكملاً بغيره .

الحجة الثالثة : إن تخصيص إحداث العالم بوقت معين من الأوقات المقدره التي لا أول لها ، ويحيز معين من الأحياز المفروضة في الحلاء الذي لا نهاية له ، إما أن يكون لأجل حكمة يختص بها ذلك الوقت المعين ، وذلك الحيز المعين<sup>(٢)</sup> ، وإما أن لا يكون كذلك . فإن كان الأول فنقول : الأوقات متشابهة ، والأحياز متشابهة ، فاختصاص ذلك الوقت معين ، وذلك الحيز المعين بتلك الحكمة المعينة واجب أن يكون لأمر آخر ، ويلزم منه التسلسل ، وهو محال . وإن كان ذلك التخصيص بذلك الوقت المعين ( وبذلك الحيز المعين )<sup>(٣)</sup> لا لأمر . فحيثذ يكون هذا اعترافاً بأن أفعاله تعالى ، قد وقعت من غير داعية مرجحة ، وإذا انتفى أصل الداعي ، كان انتفاء الداعية المكيفة - أعني داعية الأحياز - ألزم .

فهذه وجوه مختصرة في إبطال هذا القول . وسيأتي الاستقصاء في ذكر الدلائل على أن تعليل أفعال الله - تعالى - وأحكامه برعاية المصالح والأغراض قول باطل . والله أعلم<sup>(٤)</sup> .

(١) من ( م ) .

(٢) للمعين ( م ) .

(٣) من ( م ، ت ) .

(٤) والله أعلم من ( م ، ت ) .

## الفصل الحادي عشر

### في شرح أن العبد كيف يكون فاعلاً؟

الذي نذهب إليه ونقول به : إن مجموع القدرة مع الداعية المعينة مستلزم لحصول الفعل .

وقولنا : مستلزم : قدر مشترك بين أن يكون ذلك المجموع سبباً معداً لحصول ذلك الفعل<sup>(١)</sup> وبين أن يكون سبباً مؤثراً فيه . ولما كان موجه القدرة والداعي هو الله تعالى ، وثبت أن مجموعهما مستلزم لحصول الفعل ، فحيث أن يكون العبد فاعلاً في الحقيقة ، لأن المؤثر في ذلك الفعل هو قدرته وداعيته ، وتكون أفعال العباد واقعة بأسرها بقضاء الله ، ولا يحزب عن سلسلة قضاء الله وقدره مثقال ذرة في السموات والأرض<sup>(٢)</sup> وبرهانه : أنه ثبت أن رجحان أحد الطرفين يتوقف على المرجح .

وثبت أن ذلك المرجح فعل الله تعالى قطعاً . للتسلسل .

وثبت أن حصول الرجحان عند حصول المرجح واجب . وحيث أن يحصل المطلوب .

ولنتكف بهذا القدر هنا . فإن الكلام في أفعال العباد ، ستفرد له باباً ، على الاستقصاء . إن شاء الله تعالى .

(١) ذلك وبين (م) .

(٢) في الأصل : قضاء - بالقاف ، لا بالفاء .



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## الباب الثاني

في

البحث عن الفرق بين القادر، وبين  
المرجب. واستقصاء الكلام فيه



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی

## القادر والموجب بين الفلاسفة والمتكلمين وأهل الأديان<sup>(١)</sup>

قال أهل الملل والنحل : المؤثر إما أن يقع مع جواز أن لا يؤثر وهو  
القادر ، أو يؤثر لا مع جواز أن لا يؤثر ، وهو الموجب فهذا التقسيم يدل على  
أن كل مؤثر ، فهو إما قادر ، وإما موجب . ثم عند هذا قالوا : القادر هو  
الذي يصح منه أن يؤثر تارة ، وأن لا يؤثر أخرى ، بحسب الدواعي  
المختلفة . هذا ملخص الكلام في الفرق بين القادر وبين الموجب .

قالت الفلاسفة<sup>(٢)</sup> : القول بإثبات مؤثر يكون تأثيره على سبيل الصحة ،  
لا على سبيل الوجوب : قول مشكل . وبيان من وجوه :

الحجة الأولى : وهو أن كل شيء نفرضه مؤثراً في أثر . فلما أن يكون  
كل ما لا بد منه في كونه مؤثراً في ذلك الأثر حاضراً ، ولما أن لا يكون مجموع  
تلك الأمور حاضرة . فإن كان كل ما لا بد منه حاضراً وجب ترتيب الأثر  
عليه ، لأنه لو لم يجب ذلك لصح تخلف الأثر عنه ، وكل ما كان ممكناً لم يلزم  
من فرض وقوعه محال . فلنفرض ذلك المجموع تارة مع حصول الأثر ، وأخرى  
لا مع حصوله .

(١) القادر والموجب بين الفلاسفة والمتكلمين وأهل الأديان [ زيادة ] .

(٢) هذه مشكلة الموجب بالذات . وهو أن يكون الإله والعالم متلازمان ، مثل : النار إذا وجدت ،  
وجد معها الإحراق . أي الإسراق لا ينفك عن النار . أي العالم والإله ، معاً . وهذا المذهب  
باطل . والفاعل بالاعتبار هو المذهب الحنفي .

فاختصاص أحد الوقتين بحصول الأثر دون الوقت الثاني إما أن يتوقف على انضمام مخصص إليه ، أو لا يتوقف . فإن توقف فحينئذ هذا القيد الزائد أحد الأمور المعتبرة في كونه مؤثراً في ذلك الأثر ، لكننا كنا قد فرضنا أن المجموع الحاصل قبل هذا القيد ، كان كل الأمور المعتبرة في كونه مؤثراً . وهذا خلف متناقض وإما أن لم يتوقف ذلك الامتياز على انضمام قيد إليه ، فحينئذ يلزم ترجيح الممكن المتساوي من غير مرجح وهو محال .

واعلم أن قولنا : كل ما لا بد منه في المؤثرية : دخل فيه كل ما يحتاج إليه في تلك المؤثرية . مثل الوقت الموافق ومثل المصلحة المعينة ، ومثل انتفاء العوائق ، ومثل حصول الآلة . وبالجمل : فقد دخل فيه كل ما لا بد منه سواء كان وجودياً أو عديمياً ، وسواء كان صفة من صفاته ، أو كان موجوداً .

أما بيان أنه إذا حصل كل ما لا بد منه في المؤثرية ، فإنه يجب حصول الفعل ، وأما بيان أنه إذا فقد قيد من القيود المعتبرة في المؤثرية ، فإنه يمتنع حصول الفعل : فالدليل عليه : أن عند فقدان قيد من القيود المعتبرة في تلك المؤثرية ، إن أمكن حصول ذلك الأثر ، فحينئذ يكون حصول ذلك الأثر غنياً عن ذلك القيد فلا يكون ذلك القيد معتبراً في المؤثرية . لكننا قد فرضنا أن ذلك القيد معتبر في المؤثرية .

هذا خلف . وإن لم يكن ممكن الحصول ، فذلك هو المطلوب . إذا عرفت هذا فنقول : كل مؤثر في أثر . فإما أن يكون مجموع الأمور<sup>(١)</sup> المعتبرة في كونه مؤثراً في ذلك الأثر حاصلاً ، وإما أن لا يكون ذلك المجموع حاصلاً . فإنه كان ذلك المجموع حاصلاً فقد دللنا على أنه يجب صدور ذلك الأثر عنه ، وإن كان ذلك المجموع غير حاصل ، فقد<sup>(٢)</sup> دللنا على أنه يمتنع صدور الفعل والأثر عنه ، وإذا كان لا حال إلا إحدى هاتين الحالتين ، وثبت أن الحاصل في

(١) الأمور سقط (م) .

(٢) في (س) . يمتنع ، بدل يجب .

إحدى الحالتين هو الوجوب والحاصل في الحالة الثانية هو الامتناع ، ظهر<sup>(١)</sup> حيثئذ أن التأثير على سبيل الصحة والجواز قول لا يقبله العقل البتة . هذا تمام الكلام في تقرير هذا السؤال .

واعلم أن المتكلمين قولهم في هذا المقام قولان : منهم من سلم أن الرجحان بدون المرجح محال .

إلا أنهم زعموا : أن عند حصول المرجح يصير الفعل أولى بالوقوع ، إلا أن تلك الأولوية ، لا تنتهي إلى حد الوجوب . ومنهم من قال : إن الرجحان بدون المرجح في حق القادر غير ممتنع ، وضربوا لذلك أمثلة : منها المخير بين شرب القدحين ، ومنها المخير بين أكل الرغيفين ، ومنها الهارب من السبع إذا وصل إلى مشعب الطريقين ، فإنه يختار أحدهما دون الآخر ، لا لمرجح ( قالوا : ولا بد ههنا من الاعتراف بإمكان أن يصدر عن القادر أحد مقدوريه ، دون الآخر لا لمرجح<sup>(٢)</sup> ) إذ لو وقفنا به على انضمام المرجح إليه وقد ثبت أن عند انضمام المرجح إليه يصير واجب الوقوع فحيثئذ يلزم أن لا يبقى فرق بين الموجب وبين القادر ، لكن العلم بهذا الفرق ضروري ، فوجب الاعتراف بأن القادر يمكنه ترجيح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح .

واعلم أن هذين القولين لا مزيد عليهما في الجواب عن ذلك السؤال . لأنه إن ثبت أن القادر لا يصدر عنه الأثر المعين إلا عند انضمام المخصص إليه . وثبت أن عند انضمام المخصص إليه ، يجب الفعل ، فحيثئذ يتم السؤال ، ولا يبقى عنه جواب البتة ، فيثبت أنه لا يمكن دفعه إلا بواسطة النزاع في إحدى المقدمتين ، إما أن يقال<sup>(٣)</sup> إن صدور الفعل عن القادر لا يتوقف ( على انضمام المخصص إليه ، وهو قول من يقول : صدور الفصل من القادر لا يتوقف<sup>(٤)</sup> ) على انضمام الداعي إليه . وإما أن يقال : إنه وإن توقف

(١) حيثئذ سقط ( م ) .

(٢) سقط ( ت ) .

(٣) أن يقال ( س ) .

(٤) من ( س ) .



على إنضمام الداعي إليه ، إلا أنه لا بصير<sup>(١)</sup> واجب الوقوع عند حصول ذلك الداعي ، فيثبت أنه لا مزيد على هذين الجوابين ، ( إلا أن البحث عن كل واحد منها قد سبق على الاستقصاء والاستيفاء )<sup>(٢)</sup> فلا حاجة إلى الإعادة .

وقوله : لو لم نجوز ذلك ، لزم أن لا يبقى فرق بين القادر وبين الموجب ، مع أن هذا الفرق معلوم بالضرورة . فهذا الكلام أيضاً قد سبق البحث فيه فلا حاجة إلى الإعادة .

الحجة الثانية : أن نقول : أطبق أهل الملل والنحل على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات فلا بد ، وأن يعلم أن أي الأشياء يقع ، وأن أيها لا يقع ؟

وكل ما علم الله وقوعه . فإنه واجب الوقوع . وكل ما علم عدمه ، فإنه ممتنع الوقوع . والدليل عليه : أن العلم إما يكون علماً ، إذا كان مطابقاً للمعلوم . وإذا كان كذلك [ فالعلم المتعلق بوجوده ، إما يكون علماً ، متعلقاً بوجوده ، إذا كان هو موجوداً ، وإذا كان كذلك ، فيكون ذلك العلم علماً<sup>(٣)</sup> ] متعلقاً بوجوده ، مع كون ذلك الشيء معدوماً ، يقتضي الجمع بين النقيضين . وذلك محال . ولما كان كون [ علمه علماً<sup>(٤)</sup> ] أمراً واجباً ، وكان من لوازم كونه علماً ، وجود معلومه ، وعدم عدم ذلك المعلوم . لزم من وجوب ذلك العلم ، وجوب وجود ذلك المعلوم ، وامتناع عدمه . فيثبت : أن وجود ما علم الله تعالى وجوده ، يكون واجب الوجود ، وأن وجود ما علم الله عدمه ، يكون ممتنع الوجود . وهذا يقتضي أن يكون تأثير قدرة الله ، في بعض<sup>(٥)</sup> الأشياء على سبيل الوجوب ، وفي غيرها على سبيل الامتناع . وذلك يبطل قول من يقول : إن تأثير قدرة الله في الأشياء على سبيل الصحة . لا على سبيل الوجوب .

(١) لا بصير ( م ، س ) .

(٢) من ( م ) . .

(٣) سقط ( س ) .

(٤) سقط ( س ) .

(٥) بعض من ( م ) .

فإن قالوا : العلم<sup>(١)</sup> إنما يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه . فلما كان الشيء في نفسه جائز الوجود ، وجب أن يتعلق ذلك العلم به ، على هذا الوجه ، فلو صار ذلك الشيء بسبب ذلك العلم واجب الوجود يلزم أن يجتمع في الشيء الواحد كونه جائزاً أو واجباً . وذلك محال .

قلنا : لا نسلم أن ذلك محال ، وأي امتناع في أن يكون الشيء الواحد جائز الوجود لذاته ، وواجب الوجود ، لأجل حصول سببه ، وهو العلم والقدرة ؟

اللمعة الثالثة : العلم إما أن يكون قديماً ، وإما أن يكون حادثاً . فإن كان قديماً فإما أن يكون واجباً لذاته ، أو ممكناً لذاته . فإن كان واجباً لذاته<sup>(٢)</sup> لزم استغناؤه عن المؤثر .

وذلك يقتضي نفي القادر والموجب معاً ، وإن كان ممكناً لذاته ، فلا بد له من مؤثر ، وذلك المؤثر يمتنع أن يكون قادراً ، وإلا لزم إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل ، وهو محال . ولما بطل أن يكون ذلك المؤثر قادراً ، ثبت أنه يجب أن يكون موجباً . وإما إن كان العالم حادثاً ، فالمؤثر إن كان موجباً فهو المطلوب .

وإن كان قادراً . فنقول : تلك القدرة ، إن كانت حادثة افطرت إلى قدرة أخرى . ولزم التسلسل . وإن كانت قديمة كانت تلك القدرة من الأزل إلى ذلك الوقت الذي يحدث فيه ذلك الأثر متعلقة باقتضاء وجود ذلك الأثر في ذلك الوقت<sup>(٣)</sup> وباقتضاء حدوثه فيه .

واتفق المتكلمون على أن كل ما ثبت قدمه ، فإنه يمتنع عدمه . فعلى هذا ذلك التعلق المستمر من ( الأزل إلى الأبد ، أعني تعلق قدرة الله تعالى باقتضاء حدوث ذلك الحادث المعين في )<sup>(٤)</sup> ذلك الوقت . أمر أزلي . والأزل يمتنع

(١) العلم ( م ) .

(٢) لذاته ( م ، ط ) .

(٣) الواجب ( م ) .

(٤) من ( م ، ت ) .

زواله ، فوجب أن نحكم بأن ذلك المتعلق بمنع الزوال ، فيكون هذا قولاً بأن تأثير قدرة الله في حدوث ذلك الحادث المعين تأثير واقع على سبيل ( الوجوب ، لا على سبيل )<sup>(١)</sup> الجواز . وعلى هذا التقدير فإنه لا يكون قادراً مختاراً . على التفسير الذي ذكرتموه .

واعلم . أن هذا السؤال ، كما أنه وارد في القدرة فهو بعينه وارد في الإرادة .

الحجة الرابعة : أن نقول : لو حكمنا على القادر بأنه يصدر منه الأثر على سبيل الصحة ، لكانت تلك الصحة إما أن تحصل قبل حصول الأثر ، أو حال حصوله ( أو بعد حصوله )<sup>(٢)</sup> ، والأقسام الثلاثة باطلة . فالقول بالصحة باطل . أما الحصر فظاهر . وأما بيان أنه يمتنع أن تحصل تلك الصحة قبل حصول الأثر . فذلك لأنه لو صح منه التأثير في ذلك الأثر قبل حصول الأثر . فلما أن يكون معناه أنه في الوقت الأول يصح منه أن يوجد ذلك الأثر في الوقت الثاني ، أو يكون معناه أنه جاء الوقت الثاني فعند مجيء الوقت الثاني يصح منه إيجاد ذلك الأثر في ذلك الوقت .

أما القسم الأول فباطل ، لأن إيجاد الشيء في الوقت الثاني مشروط بحضور الوقت الثاني ، لكن حضور الوقت الثاني في الوقت الأول محال . والموقوف على المحال محال ، فوجب أن يكون حدوث الشيء في الوقت الثاني عند حضور الوقت الأول محال ، والمحال لا قدرة عليه ، فيثبت أن من المحال أن يقدر في الوقت الأول على إيجاد الفعل في الوقت الثاني .

وأما القسم الثاني . وهو أن يقال : معنى أنه يصح منه الفعل في الوقت الأول أنه محكوم عليه في الوقت الأول ، فإنه إذا انقضى هذا الوقت ، وحضر الوقت الثاني فإنه عند حضور الوقت الثاني ، يقدر على إيجاد الفعل فيه ، إلا أنا نقول : قدرته على إيجاد الفعل في الوقت الثاني ، إنما تحصل عند حضور الوقت

(١) من ( م ، ت ) .

(٢) من ( س ) .

الثاني ( وهذا يرجع حاصله إلى أن القدرة على الفعل إنما تحصل حال حصول الفعل )<sup>(١)</sup> وهذا يقدح في قولنا : إن صحة الفعل إنما تحصل حال حضور الفعل<sup>(٢)</sup> .

وأما القسم الثاني . وهو أن هذه الصحة إنما تحصل حال حصول الفعل فنقول : هذا أيضاً محال . وذلك لأن حال وجود الفعل يكون عدمه محالاً ، لأن الجمع بين التقيضين محال ، وما كان محالاً لمينه ولذاته امتنع كون القادر قادراً عليه . فثبت أن الجمع بين صحة أن يوجد وأن لا يوجد ، وبين كونه موجوداً جمع بين التقيضين . وذلك محال . فثبت أن حصول هذه الصحة حال حصول الفعل محال .

وأما القسم الثالث . وهو أن هذه الصحة إنما تحصل بعد وجود الفعل فهذا قول معلوم البطلان بالضرورة والبديهة ، ولم يقل به أحد من العقلاء ، فثبت أن القادر بمعنى كونه محال يصحح<sup>(٣)</sup> منه أن يوجد وأن لا يوجد ، لو حصل لحصلت هذه الصحة . إما قبل وجود الفعل ، وإما مع وجوده وإما بعده . وثبت أن الأقسام الثلاثة باطلة فكان القول بحصول هذه الصحة باطلاً .

الحجة الخامسة : إن تعلق قدرة الله تعالى بإيجاد العالم فيها لا يزال . إما أن يكون تعلقاً على سبيل الصحة أو على سبيل الوجوب .

فإن كان على سبيل الصحة ، افتقر رجحان وجوده على عدمه إلى مرجح ، فليكن ذلك المرجح هو الإرادة . وحينئذ يعود التقسيم المذكور في الإرادة . وهو أن تعلق هذه الإرادة بحدوث المراد في ما لا يزال .

إما أن يكون على سبيل الصحة ، أو على سبيل الوجوب . فإن كان على سبيل الصحة افتقر إلى مرجح آخر ولزم التسلسل وهو محال . أو ينتهي إلى

(١) من ( م ) منه .

(٢) قبل الفعل ( م ) .

(٣) فيصح ( م ) .

مرجع وقع على سبيل الوجوب ، وحيثئذ يصير المؤثر موجباً . وذلك يقدح في قولهم : إنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب . فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : إنه تعلقت قدرته باقتضاء وجود العالم تعلقاً على سبيل الجواز ، لا على سبيل الوجوب . ومع ذلك فإنه لا يفتقر إلى المرجح ؟ فنقول : هذا قول بأن الجائز لا يتوقف رجحان حصوله على عدمه على حصول المرجح . ولما جوزتم ذلك ، فحيثئذ ينسد عليكم الاستدلال بجواز العالم ويحدوثة على افتقاره إلى الصانع ، وكل فرع أفضى إلى بطلان الأصل كان باطلاً .

والحاصل أن ( الجواز إما أن )<sup>(١)</sup> يحوج إلى المقتضى أو لا يحوج إليه . فإن أحوج إلى المقتضى فأينما حصل وجب حصول الاقتضاء إلى المقتضى . فبطل قولهم : إن تعلق قدرة الله بأحداث العالم وقع على سبيل الصحة والجواز ، مع أنه لا يفتقر إلى المقتضى . وإن قلنا : إن الجواز من حيث هو جواز لا يحوج إلى المقتضى ، فحيثئذ لا يلزم من كون العالم جائز الوجود افتقاره إلى المقتضى . وذلك يسد باب الاستدلال بحدوث العالم ، أو بإمكانه على افتقاره إلى المؤثر . فهذا تمام الكلام في تقرير هذا البحث .

الحجة السادسة : إن كون القادر قادراً على الترك محال . لأن المراد ههنا بالترك بقاؤه على عدمه الأصلي . والعدم الأصلي محال أن يكون مقدوراً لوجهين :

الأول : أن القدرة صفة مؤثرة ، والعدم نفي محض . فإسناد النفي المحض إلى القدرة التي هي صفة مؤثرة محال . والثاني : إن عدم حال بقائه ، لا يمكن إسناده إلى المؤثر ، لأننا لو أسندنا الباقي إلى المؤثر ، لزم تكوين الكائن وتحصيل الحاصل ، وهو محال . فيثبت بهذين الوجهين أن إسناد العلم المستمر إلى القادر : محال . وإذا ثبت هذا امتنع كون القادر قادراً على الترك . وإذا ثبت أن القادر لا تعلق له إلا بجانب الوجود ، وأما جانب العلم فلا تعلق له به ، وإذا كان القادر لا صلاحية له إلا في التأثير في جانب الوجود بعينه ، فحيثئذ لا

(١) سبط (م) .

يبقى بينه وبين الموجب فرق . ونمام تقرير هذا الكلام قد سبق في أول الباب الأول .

وحاول بعضهم أن يجيب عن هذا الكلام . فقال : نحن نعلم بالضرورة أن العاجز لا يجد من نفسه أنه إن شاء لا يفعل أمكنه أن لا يفعل . أما القادر على الفعل فإنه يجد من نفسه أنه إذا شاء أن لا يفعل فإنه يمكنه أن لا يفعل .

وهذا الفرق معلوم بالضرورة . ولما كان هذا الفرق معلوماً بالضرورة ، لم يكن بنا حاجة إلى بيان كيفية هذا الفرق . ولقائل أن يقول : هذا الجواب ضعيف . وبيان : أنا نجد من أنفسنا أنه إذا حصل الداعي إلى الفعل ، فإنه يترتب على مجموع القدرة ( مع تلك الداعية الخاصة المعنية )<sup>(١)</sup> حصول ذلك الفعل المعين<sup>(٢)</sup> ( وإذا لم يوجد ذلك المجموع . إما لأنه فقد الداعية ، أو لم يقدر بالقدرة<sup>(٣)</sup> فحيثنذا يبقى ذلك العدم المستمر ، كما كان . والفرق الذي نجده من أنفسنا بين القادر وبين العاجز : عائد إلى جانب الوجود ، وأن القادر موصوف بصفة إذا حصلت له الداعية المعنية إلى الإيجاد ، فإنه يحصل الفعل . والعاجز ليس كذلك . فهذه التفرقة حاصلة بين القادر وبين العاجز . إلا أن هذه التفرقة عائدة إلى جانب الوجود ، لا إلى جانب العدم . فيثبت : أن الفرق الذي يجده كل عاقل من نفسه ، لا يقتضي كون القادر ، قادراً على الترك .

الحجة السابعة : أن نقول : الموجود . إما أن يكون واجب الوجود لذاته ، وأما أن يكون ممكن الوجود لذاته . وكل ما كان ممكن الوجود لذاته ، فإنه محتاج إلى المؤثر ، وتأثير ذلك المؤثر في كل الممكنات لا يعقل أن يكون من الممكنات . لأن المؤثر في كل الممكنات يكون مغايراً لكل الممكنات . والمغاير لكل الممكنات (يمتنع أن يكون من الممكنات)<sup>(٤)</sup> فالجهة التي باعتبارها يؤثر

(١) الخاص المعين ( س ) .

(٢) المعين ( م ) .

(٣) من ( م ) وفي ( س ) أو لأنه يقدر القدرة فحيثنذا .

(٤) من ( س ) .

المؤثر في كل الممكنات يمتنع كونها ( من الممكنات ، فهي من الواجبات ، فيثبت أن المؤثر في كل الممكنات )<sup>(١)</sup> قد أثر فيها ، مع وجوب أن يؤثر ، لا مع جواز أن يؤثر . وذلك هو المطلوب .  
فهذا تمام كلام الفلاسفة .

وأما أرباب الملل والأديان : فقد احتجوا على كونه تعالى قادراً مختاراً<sup>(٢)</sup> بوجوه :

الحجة الأولى : أنه تعالى لو كان موجباً بالذات لكان إيجابه<sup>(٣)</sup> لمعلولاته ، إما أن يكون غير موقوف على شرط ، وإما أن يكون موقوفاً على شرط .  
والفسمان باطلان .

فالقول بكونه موجباً بالذات باطل ، إذا قلنا : إنه يمتنع أن يكون ذلك الإيجاب غير موقوف على شرط . وذلك لأنه لو كان كذلك لزم أن يكون موجباً معه ، إذ لو حصل ذلك المعلول في بعض الأوقات دون البعض ، مع أنه لم يتميز ذلك الوقت عن سائر الأوقات بشرط ، وخاصة . فحينئذ يلزم رجحان أحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو محال . ولو كان معلوله معه لزم من قدمه قدم العالم ، أو من حدوث العالم حدوثه ، لكننا قد دللنا على أن الله تعالى قديم ، وأن العالم حادث ، فيثبت أنه يمتنع أن يقال : أن الله تعالى يوجب العالم من غير شرط . وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون ذلك الإيجاب مشروطاً بشرط .  
ذلك لأن الشرط إما أن يكون قديماً وإما أن يكون حادثاً . فإن كان قديماً لزم من قدم المؤثر ، وقدم الشرط ، قدم العالم ، على ما قررناه ، وأنه باطل .

وإن كان حادثاً كان الكلام في كيفية ( حدوثه كالكلام في كيفية )<sup>(٤)</sup> حدوث الحادث الأول ، ويقضي هذا إلى التسلسل . وذلك التسلسل . إما أن

(١) من ( م ، ت ) .

(٢) مختاراً ( م ) .

(٣) الجلاء سقط ( م ) .

(٤) من ( م ، ت ) .

يقع دفعة ، أو يقع بحيث يكون كل واحد منهما مسبوقاً بغيره ، لا إلى أول .  
والقسم الأول . وهو التسلسل الذي<sup>(١)</sup> يقع دفعة قد أبطلناه في إثبات واجب  
الوجود . والقسم الثاني . وهو القول بوجود حوادث يكون كل واحد منها  
مسبقاً بغيره ، لا إلى أول ، فهو قول<sup>(٢)</sup> بحوادث لا أول لها . وقد أبطلناه ،  
فيثبت أنه تعالى لو كان موجباً بالذات ، لكان إما أن يكون تأثيره في وجود  
المعلولات غير موقوف على شرط ، وإما أن يكون موقوفاً على شرط . وثبت فساد  
القسمين ، فوجب القطع بامتناع كونه تعالى موجباً بالذات .

فإن قيل : العالم إما أن يكون ممكن الوجود في الأزلي ، وإما أن لا يكون  
ممكن الوجود في الأزلي . فإن كان ممكن الوجود في الأزلي فحيثه يلزم قدم  
العالم ، وليس لكم أن تقولوا : إنه محال أن يكون العالم قديماً ، لأن هذا التقدير  
هو تقدير أن كون العالم أزلياً ، ليس بممتنع .

وإن كان محال الوجود في الأزلي . فنقول : على هذا التقدير ، لم لا يجوز  
أن يقال : العلة القديمة لوجود العالم ، وإن كانت موجودة في الأزلي ، لا يلزم  
منها كون العالم أزلياً ، لأنه كما أن حال المؤثر معتبر في حصول الأثر ، فكذلك  
حال الفاعل معتبر ، وأولى الأحوال بالاعتبار كونه ممكناً في نفسه ، فإذا كان  
الإمكان ثابتاً في الأزلي ، لم يلزم من حصول العلة الموجبة في الأزلي حصول الأثر  
في الأزلي ؟

أجاب المتكلمون عنه من وجهين :

الأول : أن نقول : تختلف المعلول عن العلة محال ، وكون العالم قديماً  
أيضاً محال . وهذان المعنيان لما اجتمعا علمنا أن العلة الموجبة للعالم ( ما  
كان )<sup>(٣)</sup> موجوداً في الأزلي . وقد كان المؤثر الأزلي موجوداً في الأزلي ، فعلمنا أن  
ذلك المؤثر ما كان موجباً بالذات . بل كان فاعلاً بالاختيار .

(١) الذي (س) .

(٢) الحوادث (م) .

(٣) من (م) .



الوجه الثاني : في الجواب عن السؤال المذكور أن نقول : هب أن كونه أزلياً يمنع من كون الموجب موجباً له في الأزل ، إلا أن هذا المانع زائل فيما لا يزال ، فوجب أن يصدر العالم عنه فيما لا يزال . وإذا كان كذلك كان لحدوثه أول معين . ولا شك أنه لو حدث قبل ذلك الوقت بمائة سنة كان حادثاً أيضاً ، فلا يصير بسبب هذا التقدير من الزيادة أزلياً . وعلى هذا فلا وقت إلا وكانت العلة الموجبة لوجود العالم موجودة قبله ، ( وإن كان هذا فلا وقت إلا وكانت العلة الموجبة لوجود العالم موجبة قبله<sup>(١)</sup> ) وكان الأزل الذي هو العائق عن صدوره عنه زائلاً قبله<sup>(٢)</sup> ، فيلزم أن يقال : أنه لا وقت إلا ويجب أن يكون حادثاً قبله . وهذا المحال إنما لزم من فرض كونه تعالى موجباً بالذات .

الحجة الثانية للمتكلمين في إثبات كونه تعالى فاعلاً بالاختيار ، لا موجباً بالذات :

هي أن نقول : قد دللنا على أن الأجسام بأسرها متماثلة في تمام الماهية ، فاختصاص كل واحد منها بصفته المعينة وحيزة المعين ، لا بد وأن يكون من الجائزات . لما ثبت أن حكم الشيء يساوي حكم مثله ، وكل جائز فلا بد له من مرجح . وذلك المرجح إما أن يكون ذات الجسم أو غيره . وذلك الغير إما أن يكون محلاً للجسم ، أو ما يكون حالاً فيه ، أو ما لا يكون محلاً له ، أو لا حالاً فيه ، والأقسام الأربعة باطلة . أما القسم الأول . وهو أن يكون مقتضي لتلك الأحوال والصفات ذات الجسم . فهذا باطل . لأن ذوات الأجسام متماثلة ، وصفاتها مختلفة . وما به الاشتراك لا يكون علة لما به الامتياز . والقسم الثاني باطل . لانا دللنا على أن الجسم ذات قائمة بنفسها ، فيمتنع أن يكون لها محل . والقسم الثالث أيضاً باطل . لأن الأجسام كما أنها مختلفة في هذه الصفات المحسوسة ( فهي أيضاً مختلفة في الصفات المتقضية لهذه الصفات المحسوسة )<sup>(٣)</sup> فهي لا بد ، وأن تكون لصفات أخرى . ويلزم التسلسل . ثم

(١) من (س) .

(٢) قبله سقط (م) .

(٣) من (م) ، ت .

ذلك التسلسل إن وقع دفعة واحدة فهو باطل . كما بيناه ، وإن وقع بحيث يكون كل حادث مسبوقاً بحادث آخر ، لا إلى أول . فقد أبطلناه أيضاً . والقسم الرابع أيضاً باطل . لأن ذلك يقتضي إن كان جسماً أو جسمانياً عاد التسليم فيه ، وهو أنه كيف اختص ذلك الجسم بالصفة التي لأجلها صار مقتضياً لهذه الأحكام ، وإن لم يكن جسماً ولا جسمانياً ( فهو إما أن يكون موجباً أو مختاراً ، ولا جائز أن يكون موجباً ، لأنه لما لم يكن جسماً ولا جسمانياً <sup>(١)</sup> لم يكن مختصاً بشيء من الأجسام بالقرب منه أو بالبعد منه ، وإذا كانت نسبته إلى الكل واحدة ، وكانت الأجسام بأسرها متساوية في قبول هذه الصفات ، فحينئذ لا يكون حصول الصفة المعينة في بعض الأجسام أولى من حصولها في سائر الأجسام <sup>(٢)</sup> ، لأن القوابل بأسرها متساوية في القبول والمؤثر ، والنسبة إلى الكل على السوية . فوجب التشابه المذكور ، وحيث لم يحصل محلنا أن القول <sup>(٣)</sup> بالموجب باطل . وإذا بطل هذا يثبت أن فاعل العالم فاعل مختار ، لا علة موجبة بالذات ، واعلم أن مدار هذه الحجة ( ومدار الحجة <sup>(٤)</sup> ) التي قبلها على القول ببطلان حوادث لا أول لها .

الحجة الثالثة : لو كان المؤثر في العالم موجباً <sup>(٥)</sup> بالذات ، لكان إما أن يكون معلوله واحداً ، وإما أن يكون أكثر من واحد . والقسمان باطلان ، فالقول بالموجب باطل . أما الحصر فظاهر . وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون معلوله شيئاً واحداً . ذلك لأنه لما وجب أن يكون معلول الواحد واحداً فقط . فمعلول ذلك الواحد أيضاً يجب أن يكون واحداً . وهلم جراً إلى آخر المراتب ، فيلزم أن لا يوجد في هذا العالم شيئاً من قطرات الماء ، وفرات الهباءات ، إلا ويكون <sup>(٦)</sup> أحدهما علة للآخر ، والآخر معلولاً له ، ومعلوم أن ذلك باطل ،

(١) من (س) .

(٢) بدل في سائر الأجسام : في الباقي (م) .

(٣) وحيث لم (س) .

(٤) من (م) .

(٥) موجباً (س) .

(٦) ولا يكون (م) .

لأننا نعلم بالضرورة : أن هذه الذرة ليست علة لتلك الذرة الأخرى ولا بالعكس .

وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون معلوله أكثر من واحد ، لأن هذا متفق عليه بين الفلاسفة .

وأيضاً : لو فرضنا ذلك لكان مفهوم أنه صدر عنه هذا المعلوم ، مغاير لمفهوم أنه صدر عنه المعلوم الثاني ، وهذان المفهومان إن كانا مقومين لتلك العلة ، لزم كونها مركبة . وقد فرضناها بسيطة . هذا خلف .

وإن كانا خارجين عنها ، فكل صفة خارجة عن الماهية لاحقة بها فهي ممكنة لذاتها ، واجبة بتلك الماهية . وحيث يعود التقسيم الأول في كيفية كون تلك الماهية علة لذاتك المفهومين الخارجين .

ويفضي ذلك إلى التسلسل ، وهو محال . وإن كان أحدهما داخلاً في الماهية ، والآخر خارجاً عنها فحيث يلزم كون تلك الماهية مركبة ، لأن الداخل في الماهية جزء لتلك الماهية ، وكل ماهية لها جزء فهي مركبة . وأيضاً : معلول الماهية ليس إلا ذلك الواحد ، ثبت<sup>(١)</sup> أن البسيط الحق يمتنع أن يكون علة لمعلولين معاً ، فيثبت أنه تعالى لو كان موجباً بالذات لكان إما أن يكون معلوله واحداً أو أكثر من واحد ، وثبت فساد القسمين . فيمتنع كونه موجباً بالذات ، ويبقى أن يكون فاعلاً بالاختيار . فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : معلوله شيء واحد فقط ؟ قلنا قوله : لو كان كذلك لكان معلول ذلك الواحد<sup>(٢)</sup> أيضاً واحداً ، وحيث يلزم المحال . قلنا : لا نسلم أنه لو كان معلول ذات الله واحداً ، لزم أن يكون معلول ذلك المعلوم أيضاً واحداً . وبيانه : هو أن ذلك المعلوم لا بد وأن يكون ممكن الوجود لذاته . أو لا بد أن يكون وجوده صادراً عن تلك العلة . فحصل هناك أمور ثلاثة : إمكانه ، وجوده ، ووجوبه

(١) وهو ( م ) ثبت ( س ) .

(٢) للمعلول ( م ) الواحد ( س ) .

بالغير ، فنجعل هذه الأمور الثلاثة علة لمعلولات ثلاثة فنجعل الإمكان علة لمادة الفلك الأقصى ، والوجود علة لصورته ، ووجوبه بالغير علة للعقل المدبر للفلك . وإذا كان هذا المعنى محتملاً ، لم يلزم من القول بأن معلول ذات الله واحد . القول بأن معلول معلوله يجب أن يكون واحداً .

السؤال الثاني : سلمنا أن هذا التقسيم فاسد . فلم لا يجوز أن يقال : أن معلوله واحد . ومع ذلك فإنه يكون علة لوجود كل الممكنات ؟ وبيانه : هو أن تأثير الفاعل ليس في الماهية ، فإنه لو كان كون السواد سواداً واقعاً بالفاعل ، وكل ما بالغير يلزم ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير . فعند فرض عدم ذلك المؤثر ، يجب أن يخرج السواد عن كونه سواداً . وذلك محال . فثبت أن تأثير الفاعل ليس في الماهية ، بل في الوجود . لكن الوجود من حيث إنه وجود أمر واحد ، فالصادر عن العلة الأولى<sup>(١)</sup> هو الوجود فقط . والماهيات ( من حيث هي )<sup>(٢)</sup> قابلة للوجود ، فيصل ذلك الوجود إلى كل ممكن بمقدار استعداداته واستحقاقه . فالصادر عن العلة الأولى واحد ، والتعدد إنما حصل بحسب تعدد القوابل . وهذا كما نقول : إن الشمس علة للإضاءة ، والإضاءة أثر واحد وحقيقة واحدة . ثم إن الضوء إذا وقع على العالم فبعضه وقع على الحجر ، وبعضه وقع على الشجر . وذلك التعدد لم يحصل في التأثير ، وإنما حصل بحسب تعدد القوابل . فكذا هاهنا .

السؤال الثالث : لم لا يجوز أن يقال : إنه يجوز أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد ؟ والدليل الذي ذكرتموه قد سبق الاعتراض عليه في باب أحكام العلل والمعلولات . والذي يقوي هذا الكلام هو أن الدليل الذي ذكرتموه في أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، إنما قام على المؤثر ، فإننا قلنا : إن مفهوم أنه صدر عنه هذا الأثر مغاير لمفهوم أنه صدر عنه ذلك الأثر . فهذا الدليل إن صح وجب أن يدل على أن المؤثر الواحد لا يصدر عنه أثران مختلفان ، وحينئذ يلزم

(١) الأولى ( م ) .

(٢) من ( س ) .

أن يقال : أن بتقدير كونه قادراً فاعلاً مختاراً ، يجب أن لا يصدر عنه إلا أثر واحد ، ومعلوم أن ذلك باطل بالاتفاق . فثبت أن هذا الكلام مغالطة .  
والجواب :

أما السؤال الأول : وهو قوله : إمكان المعلول الأول علة لمادة الفلك الأقصى ، ووجوده علة لصورته ، ووجوبه بالمبدأ الأول علة للعقل المدبر لذلك الفلك . فنقول : هذا باطل لوجوه :

الحجة الأولى : الإمكان ، ليس من الأمور الموجودة ، وما لا يكون موجوداً امتنع كونه علة لشيء موجود . وإنما قلنا : إن الإمكان ليس من الأمور الموجودة ، لأنه لو كان موجوداً ، لكان إما أن يكون واجباً لذاته ( أو ممكناً لذاته )<sup>(١)</sup> . لا جائزاً أن يكون واجباً لذاته ، لأنه يثبت بالدليل أن واجب الوجود لذاته ليس إلا واحداً ، ولأن الإمكان صفة للممكن ، وصفة الشيء مفترقة إليه ، والمفترق ( إلى الممكن )<sup>(٢)</sup> أولى بالإمكان . ولا جائز أن يكون ممكناً لذاته ، وإلا لكان إمكانه زائداً عليه ، ولزم التسلسل ، فثبت أن الإمكان ليس من الموجودات . فنقول : وما كان معدوماً يمتنع أن يكون علة لشيء موجود ، لأن العدم نفي محض ، والنفي المحض يمتنع كونه علة للموجود ، فثبت بهذا البرهان : إن الإمكان يمتنع أن يكون علة لشيء من الموجودات .

الحجة الثانية : أن نقول : الإمكان إما أن يكون معدوماً ، وإما أن يكون موجوداً . فإن كان معدوماً امتنع كونه علة للموجود ، وإن كان موجوداً فهو من الممكنات ، فله علة ( وليست تلك العلة إلا العلة الأولى . فالعلة الأولى علة للإمكان والوجود ، فهي علة )<sup>(٣)</sup> بمعلولين . وقد فرضنا أنه ليس كذلك . هذا خلف .

الحجة الثالثة : الإمكان مفهوم واحد ، فهو نوع تحت أشخاص ، وحكم

(١) من ( م ) .

(٢) من ( م ) .

(٣) من ( م ) .

الشيء حكم مثله ، فلو كان الإمكان علة لمادة الفلك الأقبسى ، لوجب أن يكون إمكان كل ممكن علة لمثل هذا المعلول . وهو محال .

الحجة الرابعة : لو كان إمكان المعلول الأول علة لوجود المادة ، لكان إمكان تلك المادة علة لوجودها لما بينا أن حكم الشيء حكم مثله ، ولو كان إمكان المادة علة لوجودها ، وإمكان المادة من لوازم تلك الماهية<sup>(١)</sup> ، فعل هذا تلك الماهية مستلزمة لذلك الإمكان ، وهو مستلزم لذلك الوجود ، ومستلزم المستلزم ، مستلزم . فيجب أن تكون تلك الماهية مستلزمة لوجود نفسها . وما كان كذلك كان واجباً لذاته ، فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجباً لذاته . وهو محال .

الحجة الخامسة : إن مذهبهم : أن الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً<sup>(٢)</sup> ، وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يكون نفس الفلك<sup>(٣)</sup> علة لنفس العقل الأول<sup>(٤)</sup> . لكن الإمكان ، ليس إلا القبول . وهو أن تكون الماهية قابلة للوجود والعدم ، فوجب أن لا يكون إمكان العقل الأول ، علة<sup>(٥)</sup> لمادة الفلك .

الحجة السادسة : وهي أن جسم الفلك قابل للقسمة الوهمية . وسيأتي في مسألة إثبات الجوهر الفرد : أن ما يكون قابلاً للقسمة الوهمية ، فإنه لا بد وأن يكون مؤلفاً من الأجزاء . وذلك يتج أن جسم الفلك مؤلف من الأجزاء الكثيرة ، والإمكان القائم بالعقل الأول شيء واحد ، فلو جعلناه علة لمادة الفلك وتلك المادة عبارة عن مجموع تلك الأجزاء فحيث يُلزم كون الشيء الواحد ، علة لمجموع تلك الأجزاء ، فيعود إلى أنه صدر عن الواحد أكثر من الواحد .

الحجة السابعة : إنكم جعلتم موجود العقل الأول علة لصورة الفلك

(١) الماهية ( م ) للغة ( س ) .

(٢) معاً ( س ) تبعاً ( م ) .

(٣) القبول ( م ) . الفلك ( س ) .

(٤) تقرأ : الفعل أولى .

(٥) علة ( س ) .

الأقصى ، وذلك باطل . لأن الوجودات من حيث إنها وجودات أشخاص ، داخلية تحت نوع واحد . وحكم الشيء حكم مثله ، فيلزم أن يكون وجود كل شيء علة لصورة الفلك الأقصى<sup>(١)</sup> ، أو لمثل تلك الصورة . وهو محال .

الحجة الثامنة : مذهبهم أن ما كان غنياً في فعله عن الغير ، كان غنياً في ذاته عن ذلك الغير . فنقول : كون ذلك الوجود علة لصورة الفلك الأقصى . إما أن يكون بمشاركة من تلك الماهية الممكنة أو لا يكون . فإن كان الأول فقد صار القابل جزءاً من الفاعل ، وهو عندكم محال . وإن كان الثاني فحينئذ ذلك الوجود غني في ذلك التأثير عن تلك الماهية ، فوجب كونه غنياً في نفسه عن تلك الماهية ، فذلك الوجود أمر قائم بنفسه ، غني عن تلك الماهية . وقد فرضناه صفة لتلك الماهية . هذا خلف .

الحجة التاسعة : أنتم جعلتم وجوب ذلك الوجود بالغير ، علة للعقل الثاني . فنقول : العلول الأول له إمكان وله وجود ، وله كونه واجباً بالغير . وهذا المفهوم الثالث إن لم يكن موجوداً ثالثاً<sup>(٢)</sup> ، امتنع جعله علة للعقل الأول . وإن كان موجوداً ثالثاً فهو ممكن . وله علة ولا علة له إلا المبدأ الأول . فقد صدر عن المبدأ الأول موجودات ثلاثة : الإمكان ، والوجود ، وكونه واجباً بالغير .

الحجة العاشرة : الوجوب بالغير لو كان موجوداً مغايراً للأثر وللمؤثر . فهذا أيضاً ممكن لذاته ، واجب بغيره ، فوجوبه بغيره أيضاً موجود آخر ولزم التسلسل . وإذا لم يكن الوجوب بالغير موجوداً مغايراً ، امتنع جعله علة ( للعقل الثاني )<sup>(٣)</sup> .

الحجة الحادية عشر : الفلك ليس عبارة عن المادة والصورة الجسمية فقط . بل هو عبارة عن المادة وعن الصورة الجسمية ، وعن الصورة النوعية

(١) الأعلى ( م ) .

(٢) ثالثاً ( م ) .

(٣) من ( م ) .

الفلكية ، وعن المقدار المعين ، وعن الشكل المعين ، وعن الوضع المعين ، وبالجملية فله من كل مقولة من المقولات العشر نوعاً واحداً وأنواعاً كثيرة . فإذا وزعنا<sup>(١)</sup> هذه الأشياء على الجهات الثلاثة الحاصلة في العقل الأول . وهي الإمكان والوجود ، والوجوب بالغير . لزم أن يصدر عن الشيء الواحد أكثر من الواحد . فإن جوزوا ذلك فلم لا يميز ما مثله في المبدأ الأول ؟ وإن لم يميزوا ذلك فكيف جوزوه وهنا ؟

الحجة الثانية عشر : إن العقل الأول جوهر مجرد عن المادة ، وكل ما كان كذلك فإنه يعقل ذاته ، ويعقل جميع معلوماته ، لما ثبت أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وهذه العلوم صور كثيرة ، لأن عند الفلاسفة لما كان العقل عبارة عن صورة مساوية للمعقول في العاقل<sup>(٢)</sup> ، فإن كانت المقولات مختلفة بالماهية كانت تعقلاتها صوراً متساوية ، لها ( في الماهية )<sup>(٣)</sup> فتكون هذه التعقلات صوراً مختلفة ، فلا بد لها من علة . فإذا أسندناها إلى ماهية العقل الأول ، فتلك الماهية اقتضت الامكان . فلو اقتضت هذه التعقلات فقد صدر عن تلك الماهية معلومات . وإن أسندناها إلى المبدأ الأول فقد صدر عنه وجود العقل الأول ، فلو صدر عنه مع ذلك عقله لذاته ، لكان قد صدر عنه معلولين . فثبت : أن على كل التقديرات ، الإشكال لازم على القوم . وإن العذر الذي ذكروه وعولوا عليه باطل .

وأما السؤال الثاني : وهو قوله : الصادر عنه هو الوجود ، وهو شيء واحد . والتعدد والتكثر إنما يحصل بسبب تعدد القوابل . فالجواب عنه : أنا لا نسلم أن الصادر عن العلة الأولى<sup>(٤)</sup> ليس إلا الوجود . قوله : لو كانت العلة علة للماهية ، لكان عند فرض عدم تلك العلة وجب أن تنقلب الماهية . قلنا : وهذا لازم عليكم في الوجود ، فإنه لو كانت العلة علة للوجود ، لكان عند عدم

(١) فرعنا ( س ) .

(٢) في الماهية ( م ) في العاقل ( س ) .

(٣) من ( م ) .

(٤) الأولى ( س ) .



تلك العلة ، لزم أن ينقلب الوجود ، فكل ما يذكرونه في العذر عن الوجود ، فهو أيضاً عذر عن الماهية ، سلمنا أن العلة الفاعلية ليست علة ، أن لا وجود<sup>(١)</sup> ، إلا أن وجود هذا الممكن غير وجود<sup>(٢)</sup> ذلك الممكن . وإلا لزم قيام العرض الواحد بالمعال الكثيرة . فثبت أن وجود كل موجود مغاير لوجود الموجود الآخر . فلو حكمنا بإسناد الموجودات بأسرها إلى المبدأ الأول ، لزم أن يصدر عن العلة الأولى معلولات كثيرة ، وهو محال .

وأما السؤال الثالث : وهو قوله : لم لا يجوز أن يصدر عن العلة الواحدة جميع الممكنات ؟ قلنا : أنتم وافقتمونا على أن هذا القسم باطل . ونحن إنما ذكرنا الدليل ، لأجل أنه هو الدليل الذي عليه حولتم في إثبات هذا المطلوب . فليس لكم أن تنازعونا فيه . والله أعلم<sup>(٣)</sup> .

الحجة الرابعة : لو كان تعالى موجباً بالذات ، لزم من ارتفاع هذه الحوادث وعدمها ، ارتفاع ذات الله تعالى وعدمه<sup>(٤)</sup> . وهذا محال . فذاك محال . بيان الملازمة : أن هذه الحوادث مفتقرة إلى سبب لا محالة ، فارتفاعها يكون لارتفاع سببها ، وارتفاع ذلك السبب يكون لا محالة لارتفاع أسباب تلك الأسباب ، ولا تزال تلزم<sup>(٥)</sup> هذه الاعتبارات عند التصاعد ، حتى تنتهي إلى العلة الأولى . فإذا كان الأثر من لوازم المؤثر<sup>(٦)</sup> ، ومن المعلوم بالضرورة أن ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم ولزم<sup>(٧)</sup> من ارتفاع هذه الحوادث ارتفاع أسبابها ومن ارتفاع أسبابها ارتفاع أسباب أسبابها ، وهكذا حتى ينتهي إلى العلة الأولى ، فيلزم الجزم بأن ارتفاع هذه الحوادث يكشف عن ارتفاع ذات العلة

(١) إلا الموجود ( م ) .

(٢) وجوب ( م ) .

(٣) والله أعلم ( م ) .

(٤) وعدمه ( م ) .

(٥) ولا يزال ( م ) .

(٦) المؤثر ( م ) - س .

(٧) ولزم ( س ) .

الأولى . ومعلوم أن ذلك محال باطل<sup>(١)</sup> ، فوجب القول بأن تأثير العلة الأولى ، في هذه الآثار ليس على سبيل الوجوب واللزوم ، بل على سبيل الصحة والاختيار ، وذلك يدل<sup>(٢)</sup> على أن إله<sup>(٣)</sup> العالم فاعل بالاختيار لا موجب بالذات . فإن قالوا : نحن لا نقول إن عدم المعلول يوجب عدم العلة ، بل نقول إنه يكشف عنه ، بمعنى أننا نقول : لولا أن العلة حدثت أولاً ، حتى لزم من عدمها عدم هذا المعلول ، وإلا لم يعدم هذا المؤثر<sup>(٤)</sup> . قلنا : الحق ما ذكرتم إلا أنه لا يقدح في فرضنا . فإننا نقول : إذا كان عدم المعلول يدل على أن العلة قد ارتفعت أولاً ، وحدثت أولاً ، حتى لزم من عدمها عدم هذه المعلولات . فعدم هذه المعلولات يدل على أن تلك العلة الأولى قد ارتفعت أولاً ، وحيث يلزم المحال<sup>(٥)</sup> المذكور . أما إذا قلنا : إنه تعالى يؤثر في وجود العالم على سبيل الصحة والاختيار ، فحيث لا يكون وجود هذه الآثار من لوازم ذاته ، فلم يلزم من عدم هذه الآثار وارتفاعها عدم تلك الذات المخصوصة .

الحجة الخامسة : لو كان المؤثر في وجود العالم موجباً بالذات ، لا فاعلاً بالاختيار فحيث يلزم من قدم ذلك المؤثر ، قدم الأثر ، فيلزم أن يكون القديم مفتقراً إلى المؤثر . وذلك محال . لأن ذلك القديم لا حال له إلا حال البقاء ، ففي أي وقت فرضناه مفتقراً إلى المؤثر ، يلزم افتقار الباقي إلى المؤثر . وذلك محال ، لأنه يلزم<sup>(٦)</sup> تكوين الكائن وتحصيل الحاصل . وهو محال .

الحجة السادسة : لو كان المؤثر في وجود العالم موجباً بالذات ، لزم قدم العالم . وذلك محال . لأن القول بوجود القدماء الكثيرة محال ، لأن القدم عبارة عن سلب المسبوقية بالعدم ، وليست صفة وجودية ، وإلا لكانت تلك الصفة أيضاً مسبوقه بعدم آخر ، ويفضي إلى التسلسل ، ولما ثبت أن القدم عبارة عن

(١) باطل سقط (س) .

(٢) يدل (س) .

(٣) أن العالم (م) .

(٤) المعلول (م) للمؤثر (س) .

(٥) المحذور (م) .

(٦) لا يلزم (س) .

سلب المسبوقية بالعدم ، وثبت أن المسبوقية بالعدم صفة سلبية يثبت أن القدم سلب للسلب ، فوجب كونه صفة ثبوتية .

إذا ثبت هذا فنقول : لو فرضنا وجود قدماء لكانت مشاركة في هذا المفهوم ، وبعد ذلك إما أن تكون مخالفة في شيء من المقومات أو لا تكون . فإن لم يختلفا في شيء من المقومات ، فحيث تكون القدماء متماثلة في تمام الماهية . والمتساويات في تمام الماهية متساوية في لوازم الماهية ، فيلزم كون كلها حلة للبواقي ، وكون كلها معلولة للبواقي ، وكل ذلك محال . وإما إن كانت متخالفة في سائر المقومات . فنقول : إنها متساوية في القدم ، ومختلفة في ذلك الاعتبار الآخر ، وما به المشاركة مقايير ، لما به المخالفة ، فيلزم كون كل واحد من تلك القدماء مركباً من قديين .

ثم نقول : كل واحد من ذينك القديين لا بد وأن يكونا متشاركين في القدم ، لأن ما ليس بقديم يمتنع كونه جزءاً من ماهية القديم ، وإذا كان الجزءان متشاركين في القدم ، ولا بد وأن يكونا مختلفين باعتبار آخر . فحيث يكون كل واحد من ذينك الجزئين مركباً من جزأين آخرين<sup>(١)</sup> والكلام في كل واحد منهما كما في الأولين ، فيلزم كون كل واحد من أولئك القدماء مركباً من أجزاء غير متناهية . وذلك محال لوجوه .

أقربها : أن كل كثرة متناهية كانت أو غير متناهية فإن الواحد فيها موجود ، لكن ذلك الواحد قد يشارك غيره في القدم ، ويخالفه في خصوصيته فذلك الواحد مركب من جزأين ، فذلك الواحد ليس بواحد . فإن تلك الكثرة لم يحصل فيها<sup>(٢)</sup> واحد . وإذا لم يحصل الواحد لم تحصل الكثرة . فيثبت أن هذا يفضي إلى التناقض . وإنما لزم ذلك من فرض وجود القدماء ، فكان القول به محالاً<sup>(٣)</sup> ، ولما كان الإله قديماً ، امتنع كون العالم قديماً .

(١) آخرين من (س) .

(٢) لم (م) .

(٣) محالاً (س) .

فهذه الدلائل الستة دالة على أن القول بأن مؤثر العالم موجب بالذات ، لا فاعل بالاختيار قول باطل .

وقالت الفلاسفة : أما الحجة الأولى : فضعيفة . لانا على تقدير أن نسلم أن العالم محدث ، وأن القول بحدوث لا أول لها باطل . إلا أنا نقول لهم لم لا يميز أن يقال : إن العلة الأولى علة ، موجبة لذاتها وجود شيء ، هو فاعل مختار . ثم إن ذلك الفاعل المختار ، أحدث هذا العالم بـاختياره ؟ فإن بهذا<sup>(١)</sup> التقدير تكون العلة الأولى موجبة بالذات ، ويكون فاعل هذا العالم فاعلاً مختاراً ، فيثبت أن هذا الدليل لا يفيد أن واجب الوجود لذاته فاعل مختار . ثم نقول : لم لا يميز أن تكون العلة الأولى موجبة بالذات ، ثم يصدر عنها المعلول في بعض الأوقات دون البعض ؟ ( وهو محال )<sup>(٢)</sup> فنقول : وهذا أيضاً لازم في القادر ، فإن عندكم العالم صدر عن القادر المختار في بعض الأوقات دون البعض<sup>(٣)</sup> من غير تخصيص البتة . فإن عقل ذلك فلم لا يعقل مثله في العلة الأولى<sup>(٤)</sup> ؟ .

والسؤال الثالث : إن صحة وجود العالم إما أن يكون لها أول ، وإما أن لا يكون لها أول ، والأول باطل ولألّا لزم أن يقال : إن قبل ذلك الأول ما كانت الصحة الذاتية حاصلة ، فيلزم أن يقال : العالم كان ممتنعاً لعينه ، ثم انقلب ممكناً لعينه . وذلك محال . ولما بطل إثبات الأول لتلك الصحة ثبت أنه لا أول لها ، فيلزم أن يقال العالم صحيح الوجود في الأزل ، وإذا كان الأمر كذلك فمع هذا القول يمتنع أن يقال : إن كون العالم أزلياً محال . وهذا يوجب سقوط هذه الحجة بالكلية .

وأما الحجة الثانية : فالكلام عليها : إن عين ما التزمتموه في الموجب ، فهو بعينه لازم في القادر . فإننا بينا أن القادر لا يمكن أن يرجع أحد المثليين على

(١) فإن ( م ) .

(٢) من ( م ) .

(٣) من ( م ، س ) .

(٤) الأولى ( س ) .

الأخر ، إلا المرجح . وإذا أثبت أن نسبة حدوث العالم إلى جميع الأوقات على التسوية ، ونسبة حصول العالم إلى جميع الأحياء على التسوية ، فكما يتمتع وقوع بعض تلك الجائزات دون بعض بالمرجح ، فكذلك يتمتع وقوعه بالقادر . فيثبت أن هذا الإشكال مشترك . والله أعلم . .

وأما الحجة الثالثة : فالجواب عنها : أن الأقرب أنه لا يتمتع كون الشيء الواحد علة لأشياء كثيرة ، والدلائل التي يذكرها الفلاسفة في تقرير هذا الأصل ضعيفة جداً . وهذا هو الوجه المتحقق المعتمد .

وأما الفلاسفة . فإنهم لما سلموا هذا الأصل ، لا جرم ذكروا طريقة في كيفية ترتيب الوجود . وقد سلف إبطالها .

وأما الحجة الرابعة : فالجواب عنها : أنا بينا : أن القادر لا يمكنه ترجيح أحد التلثين على الآخر ، إلا لداعية مرجحة ، وبيننا : أن القدرة مع الداعي يكون مجموعها موجباً تاماً لوجود الفعل . وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ كل ما أوردتموه على القائلين بالمرجح ، فهو لازم على القائلين بالمختار .

وأما الحجة الخامسة : وهي أنه يلزم افتقار الشيء حال بقائه إلى المؤثر . فاعلم أن المباحث المتعلقة بهذا الباب مذكورة في مقالة مفردة ، فذكروه في أبواب الحدوث والعلم .

وأما الحجة السادسة : إن القول بإثبات القدماء محال .

فنقول : إن أبواب الملل والأديان اتفقوا على أنه تعالى ، كان عالماً قادراً في الأزل ، وكونه عالماً قادراً ليس عين ذاته المخصوصة ، على ما سيأتي تفصيل ذلك . وإذا كان الأمر كذلك ، كان القول بإثبات القدماء لازماً عليهم .

فهذا تمام الكلام في هذا الباب . والله أعلم .

الباب الثالث  
في  
كونه تعالى عالماً



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## الفصل الأول

### في تحقيق الكلام في حقيقة العلم والإدراك

اعلم . أنا قد استقصينا الكلام<sup>(١)</sup> في هذا الباب ، في أول علم المنطق من هذا الكتاب<sup>(٢)</sup> ، ولا بأس بأن نعيد بعض تلك الوجوه مع قبائده أخرى لزيادة البيان . فنقول : لا شك أنا نعلم بالضرورة : ( أنا نعلم شيئاً من الأشياء ، ونعلم أيضاً بالضرورة )<sup>(٣)</sup> : أن العلم إما تصور وإما تصديق ، وهذا القدر معلوم لا نزاع فيه بين العقلاء .

ثم اختلفوا بعد ذلك . وطريق ضبط الأقوال في هذا الباب أن نقول : العلم إما أن يكون مفهوماً إيجابياً ، أو سلبياً ، فإن كان مفهوماً إيجابياً ، فلما أن يكون مجرد نسبة وإضافة ( وإما أن يكون صفة حقيقية )<sup>(٤)</sup> ، وإما أن يكون مجموع صفة حقيقية مع نسبة مخصوصة [ أو صفة حقيقية مخصوصة من باب السلوب<sup>(٥)</sup> ] فهذه أقسام أربعة لا مزيد عليها .

أما القسم الأول : وهو أن يكون العلم والإدراك عبارة عن مجرد<sup>(٦)</sup> نسبة

---

(١) استقصينا في هذا الباب ( م ) .

(٢) يقصد مقدمة المؤلف لكتاب المطالب العلية .

(٣) من ( م ، س ) .

(٤) من ( م ، س ) .

(٥) هذا هو القسم الرابع .

(٦) مجرد ( م ) .



مخصوصة ، وإضافة مخصوصة فهذا ( قول )<sup>(١)</sup> قد ذهب إليه جمع عظيم من الحكماء والتكلمين ، وهو المختار عندنا . وهو الحق . وذلك لأننا إذا علمنا شيئاً فإننا نجد بين عقولنا وبين ذلك المعلوم نسبة مخصوصة وإضافة مخصوصة . ولهذا السبب فإنه ما لم يحصل في مقابلة الشيء الذي هو العالم شيء آخر هو المعلوم ، امتنع حصول الأمر المسمى بالعلم . وبالجملية : فحصول هذه النسبة عند حصول الأمر المسمى بالعلم وبالإدراك وبالشعور ، كالأمر<sup>(٢)</sup> المعلوم بالبدئية .

وأما القسم الثاني . وهو أن يقال : العلم صفة حقيقية . فهذا قول جمهور الفلاسفة ، فإنهم يقولون : العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم . وقد ذكرنا هذه المسألة في أول المنطق من هذا الكتاب ، وبالعنا في إبطاله ، وأوردنا في تزييفه دلائل كثيرة قاهرة<sup>(٣)</sup> . وأما القسم الثالث . وهو أن يقال : العلم صفة حقيقية مع إضافة مخصوصة . فهذا قول أكثر التكلمين ، فإنهم قالوا : العلم صفة مخصوصة قائمة بذات العالم وتلك الصفة تعلق بالمعلوم ، وعنوا بهذا التعلق ما سميناه بالنسبة والإضافة ، وهؤلاء المتكلمون أنكروا كون تلك الصفة الحقيقية صورة مساوية لماهية المعلوم ، بل قالوا : إنه ماهية مخصوصة ، وهي من حيث إنها هي مخالفة لماهية المعلوم ، إلا أن بينها وبين المعلوم نسبة معينة مخصوصة ، وتلك النسبة مسماة بالتعلق .

وأما القسم الرابع : وهو أن يقال : العلم صفة حقيقية مخصوصة من باب السلوب ، والقائلون بهذا القول فريقان . فالفريق الأول : طائفة من قدماء التكلمين . قالوا : لا معنى للعلم إلا عدم<sup>(٤)</sup> الجهل ، إلا أنه بقي هذا المذهب مخبطاً غير ملخص .

وذلك لأن الجهل قد يراد به عدم العلم ، فإذا جعلنا العلم عبارة عن عدم الجهل فحينئذ يكون العلم عبارة عن عدم عدم العلم ، فيكون أمراً ثابتاً .

(١) من ( س ) .

(٢) كالأمر المعلوم ( م ) .

(٣) قاهرة ( م ) .

(٤) انظر ما كتبه موسى بن ميمون عن العناية الإلهية في « دالة الحائرين » .

وقد يراد به الاعتقاد الذي يخالف المعتقد.. وعدم هذا للمعنى حاصل في الجمادات مع أنها ليست عالة . والفريق الثاني . ما وقع في السنة الفلاسفة أن معنى كون الشيء عقلاً<sup>(١)</sup> ، هو كونه مجرداً عن المادة .

واعلم أن هذا الكلام غير ملخص للمعنى<sup>(٢)</sup> . وذلك لأن معنى كون الشيء مجرداً عن المادة ، هو أنه موجود قائم بنفسه غير حال في شيء من المحال . والفرق بين قولنا : إنه غير حال في شيء من المحال ، وبين قولنا : إنه عالم بالاشياء معلوم بالضرورة ، فإنه قد يمكننا أن نعتقد في كثير من الاشياء كونها ذوات قائمة بأنفسها غير حالة في شيء من المحال ، مع أنه لا يخطر ببال أحد من العقلاء أنه يلزم من كونها ( كذلك ، كونها )<sup>(٣)</sup> عالة بالاشياء . فيثبت أن هذا الكلام بعيد عن العقل .

وبما يقوي هذا الإشكال أن المادة ليست لها مادة أخرى . فالمادة ذات قائمة بنفسها مجردة عن المادة مع أنها لا تعلم شيئاً . فعلمنا أن هذا الكلام خالي عن الفائدة .

والذي يمكنني تحصيله من هذا الكلام : أن يقال : مذهبهم : أن العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم للعالم . فإذا كان الشيء قائماً بغيره ، حالاً في محل ، فإنه لا يكون حقيقة حاصلتها ، بل تكون حاصلتها لغيرها ، فلا جرم لا يكون مثل هذا الشيء مدركاً لنفسه ، ولا عالماً بنفسه . أما إذا كان الشيء غنياً عن محل يحمل فيه ، وكانت حقيقة حقيقته قائمة بالنفس . فإن ماهيتها لا تكون حاصلتها لغيرها ، بل تكون حاصلتها لنفسها ، ولما حصلت نفسها لنفسها ، وثبت أنه لا معنى للإدراك إلا حصول ماهية المعلوم للعالم ، ولما لزم في الشيء المجرد عن المادة أن تكون نفسها حاصلتها لنفسها ، وثبت أنه متى كان الأمر كذلك ، لزم كونه مدركاً لنفسه ، وعالماً بنفسه ، وبهذا التلوهل . قالوا :

---

(١) عقلاً ( م ) .

(٢) المعنى سقط ( م ) .

(٣) من ( س ) .

إن التجرد من المادة يوجب التعقل والإدراك . وهذا هو المعنى الذي يمكنني  
استنباطه من هذا الكلام . والله أعلم بمرادهم منه . فهذه جملة الأقسام التي  
يمكن ذكرها في تفسير حقيقة العلم والإدراك والشعور . وقد سبق في أول هذا  
الكتاب الاستقصاء في كل واحد من هذه الأقوال . فلا فائدة في الإعادة . وبالله  
التوفيق .

## الفصل العاشر

### في حكاية دلائل التكليم في كونه تعالى عالماً

اعلم . أن القائلين بأن العالم محدث ، وأن إله العالم قادر مختار . احتجوا بدليل الإحكام والإتقان على كونه تعالى عالماً بالمعلومات . وتقريره : أن قالوا : إن أفعال الله محكمة متقنة ، وكل من كان فعله محكماً متقناً وجب كونه عالماً فيلزم كونه تعالى عالماً بالأشياء .

فنتقرر ههنا إلى تقرير مقدمتين :

إحداهما : قولنا : أفعال الله محكمة متقنة . والمراد من كونها محكمة متقنة : كونها موافقة لوجوه المصلحة والمنفعة . وهذا إنما يظهر ببيان حكمة الله تعالى في تخلق السموات والكواكب ، وفي تخلق العناصر الأربعة ، وفي تخلق الآثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان والإنسان ، وأعجبها شرح<sup>(١)</sup> أبدان الناس ، ولما كان هذا الكتاب الكبير الشريف مملوئاً من هذا النوع من العلوم ، لا جرم لم يكن في إيراد هذا النوع ههنا مزيد فائدة .

وأما المقدمة الثانية : وهي قولنا : وكل من كان فعله محكماً متقناً ، فإنه يجب أن يكون عالماً . فتقريره بالأمثلة الكثيرة : فإن الجاهل بنسج الديباج لا يمكنه أن يأتي هذا العمل على وجه الإتقان ، والجاهل بالخط لا يمكنه أن يأتي

---

(١) شرح بدن الإنسان (س) .

بالخط على وجه الإتيان . ولا سبب لذلك إلا عدم<sup>(١)</sup> العلم ، فثبت أن عدم العلم بالشيء ينافي الإتيان به على وجه الإحكام والإتيان .

ومن المتكلمين من يدعي العلم الضروري بأن فاعل المحكم المتقن يجب كونه عالماً بذلك الفعل ، ويذكر تلك الأمثلة لأجل التنبيه على أن العلم بهذه المقدمة علم ضروري . فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل .

ولقائل أن يقول السؤال عليه من وجوه :

السؤال الأول : هو أن دلائل المتكلمين في إثبات القادرية والعالية ، بتقدير صحتها لا تدل على المقصود ، لأنه لا يتمتع في بديهة العقل أن يقال : إن واجب الوجود لذاته علة لموجود ، وذلك الموجود عالم لذاته (وقادر لذاته)<sup>(٢)</sup> ، وخالف للعالم ، فإنه لما ثبت أن العالم محدث وجب افتقاره إلى محدث وفاعل ، ولزم أن يكون ذلك الفاعل قادراً عالماً . ولا يبعد<sup>(٣)</sup> أن يكون ذلك العالم القادر معلولاً لذاته أو واجب الوجود ، لذاته . إما من غير واسطة ، أو بواسطة واحدة أو بوسائط كثيرة .

وإذا كان ما ذكرناه محتملاً ، سقط الاستدلال بهذه الوجوه المذكورة على كون واجب الوجود لذاته : عالماً قادراً . فهذا سؤال مبين ، وما رأيت أحداً من المتكلمين دار حوله . والغفلة عنه في مثل هذه المطالب العالية من العجائب .

واعلم أن الذي يمكننا ذكره في دفع هذا السؤال وجهان :

الأول : إننا قد ذكرنا في مقدمة هذا الكتاب أن المطالب الإثمية ، عالية ، والعقول البشرية ضعيفة ، فيجب أن يكتفى فيها بالأخذ بالأخلاق والأولى . وعند هذا نقول : لما ثبت حدوث العالم وثبت افتقاره إلى فاعل ومحدث ، وجب الاعتراف بهذا الفاعل والمحدث . فاما إثبات الوسائط فلم يدل على وجودها

(١) من (س) .

(٢) من (س) .

(٣) أما لا (م) .

دليل فوجيب الأخذ بالمتيقن ، وطرح المشكوك المشتبه . فهذا أحد الطريقين .

الثاني : لما دللنا على أنه تعالى قادر على الإيجاد والتكوين ، فحيث نقيم الدلالة على أنه يستحيل في الوجود أن يكون أكثر من مؤثر واحد . وعند هذا يسقط القول بإثبات الوسائط . فهذا ما يمكن ذكره في هذا المقام .

السؤال الثاني : أن نقول ما المراد بالإحكام والإتقان ؟ فإن أريد به وقوع هذه الأشياء على وفق المصلحة والمنفعة ، فهذا معقول ، وإن عنيتم به معنى آخر ، فلا بد من بيانه ثم نقول : إما أن يريدوا به كونه واقعاً على وفق المصلحة ( بوجه ما )<sup>(١)</sup> وإما أن يريدوا به كونه واقعاً على وفق المصلحة من كل الوجوه . فإن أردتم الأول ، فهذا القدر ، لا يدل على كون الفاعل عالماً فإن الفعل الذي يأتي به الجاهل ، قد يكون مطابقاً للمصلحة من بعض<sup>(٢)</sup> الوجوه . وإن عنيتم به كونه مطابقاً للمصلحة من كل الوجوه . فلم قلتم : إن الأمر كذلك ؟ فإننا لا نعرف أن الشمس لو كانت أكبر مما هي الآن أو أصغر كانت المنافع أكمل أو أقل ، ولا نعرف أحوال الأفلاك في هذا الباب ، ولا نعرف أيضاً : أن أبدان الناس لو كانت واقعة على غير هذا الوجه والشكل ، كيف كانت تكون أحوالها ؟ وبالجمل : فمن الذي يمكنه إقامة الدلالة على أنه يتمتع وجود وضع أكمل مما هو الآن ، مع أن الأوضاع المغايرة لهذا الوضع أمور غير متناهية ؟ ومن الذي أحاط عقله بكل تلك الأقسام ، ووقف عقله على كل ما في كل واحد منها من المنافع والمضار ؟

السؤال الثالث : نزلنا عن البحث عن تفسير الإحكام والإتقان . فلم قلتم : إن كل من كان فعله حكماً متقناً . فإنه يجب أن يكون عالماً ؟ والذي يدل على أن الأمر ليس كذلك ووجه :

الأول : أنه لا نزاع أن الجاهل بالصفة ، قد صدر عنه الفعل المحكم

(١) من ( م ) .

(٢) كل ( ت ) .

المتقن على سبيل الإتقان مرة واحدة . فالعاجز عن نظم الشعر قد ينطق على سبيل الإتقان بمصرع من الشعر والجاهل بالخط ، قد يكتب حرفاً واحداً على الإحكام والإتقان ، بالاتفاق والنثرة ( وإذا ثبت هذا فنقول : قد ثبت في العلوم العقلية : أن حكم الشيء حكم مثله <sup>(١)</sup> فلما ثبت أن العمل القليل قد يوجد من الجاهل ، وجب أن يكون حكم أمثاله وأشباهه كذلك . وهذا يدل على أن صدور الفعل المحكم المتقن من الجاهل : جائز .

والثاني : وهو أننا نشاهد أن النحل يبني البيوت المسدسة من غير مسطرة ولا فرجار ، على أحسن الوجوه ، بل العقلاء الحصفاء الكاملون ، لو أرادوا بناء البيوت المسدسة من الشمع مثل ما يبنيه النحل ، يعجزون عنه والعنكبوت أيضاً . إذا أرادت إصلاح بيتها ، فإنها تأتي بأعمال عجيبة في ذلك البناء . والنملة إذا خبات في جحرها حبات الحنطة فإنها تغلق كل حبة إلى نصفين ، لأجل أنه إذا أصابتها الرطوبة ، فإنها لا تنبت . وعجائب أفعال الحيوانات مذكورة في الكتب . فهذه أفعال بحكمة متقنة . فإن دل الفعل المحكم المتقن على علم الفاعل ، وجب القول بأنها أكثر علماً من الإنسان ( لأن ما <sup>(٢)</sup> في هذه الأنواع من الأفعال من وجوه الإحكام والإتقان ، أكثر مما في أفعال الناس . وذلك بعيد جداً .

الوجه الثالث : وهو أننا نرى أن الإنسان إذا أراد أن يتعلم صنعة الكتابة أو ضرب الطنبور أو صنعة أخرى ، فإنه في أول الأمر يحتاج إلى أن يستحضر في ذهنه صورة حرف حرف ، وصورة نقرة نقرة ، ومتى كان الإنسان باقياً في هذه الدرجة ، فإنه يكون مقصراً في تلك الصناعة ، ثم إذا واظب على تلك الحرفة على تلك الحرفة مدة مديدة ، وتمرن فيها حصلت له حالة عجيبة تسمى بالملكة في اصطلاح الحكماء ، بأن يصير بحيث يكتب على أحسن الوجوه من غير أن يحتاج إلى استحضار حرف حرف في الخيال ، بل ربما كان مشغول القلب بهم آخر ، وهو يكتب على أحسن الوجوه . فهنا الفعل المحكم المتقن الواقع على

(١) من (م) .

(٢) من (م) .

أكمل الوجوه ، حاصل مع أن العلم بتركيب التفصيل والأحوال غير حاصل .  
فيثبت بهذا أن صنعة الفعل المحكم المتن ، لا تتوقف على كون فاعله عالماً .  
بل قد ذكرنا : أن استحضار العلم بكل واحد من تلك الجواهر والأشكال ربما  
منع ذلك الفاعل من الإتيان بذلك العمل على وجه الكمال والتباه .

والوجه الرابع : هو أن الفلاسفة القائلين بالموجب أضافوا تكون لبدان  
الحيوانات إلى تأثير الطبيعة ، واقتضاء القوة المصورة ، مع أن الطبيعة ليس لها  
شعور وإدراك البتة ، فإذا قيل لهم : كيف يعقل إسناد هذه الأفعال العجيبة  
والآثار المحكمة المتننة إلى قوة ليس لها شعور ولا إدراك ؟ أجابوا بأن قالوا : إن  
هذا غير مستبعد في العقول ، وذلك لأن الفاعل إذا صار ماهراً في صنعة كمالاً  
في حرفة ، وأراد العقلاء مدحه بأنه صار كاملاً في تلك الحرفة فقالوا : إن هذه  
الحرفة صارت كالأمر الطبيعي له . فهذا ( إقرار من العقلاء بأن كماله راجع  
إلى قدر الصانع أن يقسمه في كيفية أفعاله بالطبيعة . وهذا<sup>(١)</sup> يدل على إقرار  
العقلاء بأن أفعال<sup>(٢)</sup> الطبيعة أكمل وأفضل من أفعال الصناعة .

والوجه الخامس : وهو أن الأحياء متساوية والأوقات متساوية . ثم إن  
المتكلمين قالوا : إنه اختص حدوث العالم بوقت معين دون سائر الأوقات ،  
واختص حصول ذات العالم بعيز معين دون سائر الأحياء ، فلما قيل لهم : ولم  
اختص حدوث العالم بذلك الوقت دون سائر الأوقات ؟ ولم يحصل العالم في ذلك  
العيز دون سائر الأحياء ؟ مع أن الأوقات بأسرها متماثلة ، ومع أن الأحياء  
بأسرها متماثلة . أجابوا عنه بوجهين :

الأول : إنه لو حصل حدوث للعالم في وقت آخر ( غير<sup>(٣)</sup> ) هذا الوقت ،  
لكان هذا السؤال ( المذكور سابقاً ، ولو حصل العالم في حين آخر سوى هذا الحيز

(١) من (م) .

(٢) أفعال (س) .

(٣) غير (م) .



المعين ، لكان السؤال<sup>(١)</sup> المذكور باقياً ، وكل سؤال يبقى على كل التقديرات ، فإنه ساقط .

والثاني : إنهم قالوا : القادر المختار يمكنه ترجيح أحد المثلين على الآخر من غير مرجع . إذا عرفت هذا ، فنقول : أجسام العالم يمكن تركيبها وتأليفها على وجوه كثيرة مختلفة ، غير متناهية . وأحد تلك الوجوه هو هذا الوجه الواقع ، والفاعل القادر كان قادراً على هذا الوجه ، وعلى سائر الوجوه ، إلا أن القادر يمكنه ترجيح أحد المثلين على الآخر ، لا لمرجع أصلاً ، فصدر عن القادر . هذا الوجه المعين دون سائر الوجوه ، بمجرد كونه قادراً . فإن مله بكم : أن القادر ( المختار يمكنه ترجيح أحد المثلين على الآخر ، لا لمرجع ، أو نقول : إن القادر<sup>(٢)</sup> ) لما كان قادراً على هذا الوجه ، وعلى سائر الوجوه ، لم يجوز أن يقال : ولم وقع هذا الوجه على هذا الوجه دون سائر الوجوه ؟ لأن هذا السؤال عائد على كل التقديرات ، فكان ساقطاً ، وإذا ثبت هذا ظهر حينئذ أن مجرد كون الفاعل قادراً كان<sup>(٣)</sup> في وقوع هذه الأشياء على هذه الأحوال المخصوصة .

وحاصل الكلام : إن كل شخص من أشخاص الناس مخصوص بمقدار معين ، مع أنه كان يمكن وقوعه أعظم مما وقع عليه الآن ، أو أصغر مما وقع عليه الآن . ولذلك اختص بكون معين ، وخلقه معينة ، وطبيعته معينة ، مع أن سائر الصور والأحوال كانت جائرة عليه . فإذا قلنا : ولم وقع هذا الوجه المعين دون سائر الوجوه الجائرة ؟ لم يكن لنا عنه جواب ، إلا أن نقول : القادر بمجرد كونه قادراً يمكنه ( إيقاع الشيء على صفة خاصة ، مع جواز سائر الصفات ؛ لأن خاصية القادر المختار<sup>(٤)</sup> ترجيح المثلين على الآخر ، لا لمرجع فإذا جوزنا هذا . فلم لا يجوز أيضاً أن يقال أن القادر المختار يمكنه إيقاع هذه

(١) من (م) .

(٢) من (س) .

(٣) كان (س) .

(٤) من (م) .

الأجسام على هذه الصفات المطابقة للمضاليع ، بمجرد كونه قادراً من غير أن يعتبر في ذلك الفاعل القادر كونه عالماً ؟ والله أعلم (١) .

السؤال الرابع : هب أنا سلمنا أن فاعل الأفعال المحكمة المتقنة يجب أن يكون له شعور وإدراك . فلم لا يكفي في صدور الأفعال المحكمة عنه كونه ظاناً ، ولا يشترط فيه كونه عالماً ؟ والدليل على الاحتمال المذكور لازم : ذلك ، لأن أصحاب الحرف والصناعات إنما يأتون بتلك الأفاعيل بناء على الظنون والحسابات وإلا فالآتي صنعة الكتابة ، كيف يمكنه تحصيل العلم اليقيني بأحوال رأس القلم . وبأحوال سطح الكاغد . وبأحوال كمية المداد . وكيفيته . وبأحوال حركات الأصابع بحسب ما لها من الكمية والكيفية ؟ وكل هذه الأحوال مجبولة عند ذلك الكاتب ، إلا أنه يظن ظناً غالباً أن هذه الآلات والأدوات موافقة لتحصيل الصنعة المطلوبة ، فيستعمل تلك الآلات في تلك الصنائع بناء على الظنون والحسابات ، فتحصل تلك الصنائع ، فثبت أن كل ما نشاهده في العلم من الصنائع المحكمة المتقنة . فإنه إنما يحصل بناء على الظنون والحسابات ، ولا حاجة في تحصيل شيء منها إلى العلم الجليزم الموصوف بالقطع واليقين . وإذا ثبت هذا فقد ظهر أن الاستدلال بالفعل المحكم للظن على كون فاعله عالماً في غاية الصعوبة .

فإن قالوا : إن صاحب الظن قد يخطئ وقد يغلط ، وقد يعجز عن تحصيل مطلوبه فنقول : لا نزاع في أن الأمر كما ذكرتم ، إلا أننا نرى الوجوه الكثيرة من النقائص والآفات والتشوهات الكثيرة في الحلقة حاصلة في تركيبات هذا العالم ، فعمل هذه الأحوال إنما حصلت لأن فاعلها إنما يركبها بناء على الظن والتخمين ، فتارة تقع على الوجه الضواب الموافق للحكمة والمصلحة ، وتارة تقع على الوجه المضطرب الفاسد وإذا كان الاحتمال قائماً فعليكم أن تدلوا على أنه غير محتمل ، وعلى أنه باطل ، حتى يتم دليلكم في الاستدلال بالفعل المحكم للظن على كون الفاعل عالماً .

---

(١) والله أعلم (م) .

السؤال الخامس : إنا كما رأينا في هذا العالم أفعالاً محكمة متقنة منسقة منظمة وأنها توهم كون مدبر هذا العالم عالماً حكيماً ، فقد نرى هذا العالم أيضاً مملوءاً من الآفات والمخافات والتشوهات في الخلقة والأحوال المنفرة مثل العمى والزمانة والفقر الشديد .

( ونرى الإنسان الكامل في العلم والعمل محروماً عن الخيرات الدنيوية ، ذليلاً مهيناً ، تحت تصرف الجاهل والأراذل )<sup>(١)</sup> ونرى أخس الخلق مثل أرذل الصبيان والنسوان ( يحصل لهم الاستيلاء على أهل الدنيا والاستعلاء )<sup>(٢)</sup> على الخلق وهذه الأحوال غير لائقة بالرحيم العليم الحكيم ، وتقديره )<sup>(٣)</sup> إنه تعالى إما أن يقال : إنه خلق هذا العالم لرعاية حكمة ومصلحة ، أو خلقه لمحض القدرة من غير رعاية الحكمة والمصلحة . فإن كان الحق هو الثاني فحيث هذه الوجوه الحاصلة من المصالح ما قصد الفاعل خلق العالم لأجلها ، بل اتفق أنه خصص هذا القسم بالإيجاد والتكوين دون سائر الوجوه من غير أن كان كونها مصلحة ، علة لرجحان هذا القسم على سائر الأقسام ، وإذا كان الأمر كذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : مجرد القدرة كافي في إخراج هذه الأشياء من العدم إلى الوجود ؟ وأما إذا قلنا : إنه تعالى خلق هذا العالم لأجل الرحمة والحكمة وإفاضة المنفعة . فنقول : لو كان الأمر كذلك لما خلق فيها أنواع الآفات والمخافات . وحيث حصلت هذه الأشياء ، علمنا أنها إنما حصلت إما لعدم العلم ، وإما لعدم القدرة .

وأجيب عن هذا السؤال . فقيل : الإحكام والإتقان يدل على علم<sup>(٤)</sup> الفاعل ، لأن الجاهل يمتنع أن يصدر عنه الفعل المحكم المتقن . أما الأفعال الفاسدة الخسيسة فإنها لا تدل على جهل الفاعل لأن العالم يمكنه أن يأتي بالأفعال الفاسدة الخسيسة . فعلم أنه ليس المقصود من السؤال المذكور ما توهمه هذا

(١) من (م) .

(٢) الاستعلاء (س) .

(٣) من (م ، س) .

(٤) حكمة (س) .

المجيب ، بل المقصود أنه كما قضى ظاهر العقل بأن الفعل المحكم المتقن لا يصدر إلا من العالم ، قضى ظاهر العقل بأن من كان موصوفاً بالقدرة وبالعلم وبالرحمة ، فإنه لا يسلط على الضعفاء أنواع الآلام والأوجاع ، ولا يسلط القوي الظالم على الضعيف المظلوم . وحيث شاهدنا هذه الأحوال في العالم لزم القدر في أحد هذه الصفات الثلاثة . فإن جاز لكم أن تثبتوا كمال القدرة والرحمة مع أن العقل يفضي بأن حصول ( هذه الصفات الثلاثة يمنع من إيصال المضار والآلام إلى الضعفاء فلا يجوز لغيركم أن يقول بأن يحصل (١) هذا القدر من الإحكام والإتقان في أجزاء العالم ، من غير أن يكون الفاعل علماً ، بل يكفي فيه كونه ظاناً .

السؤال الخامس : إن القول بالإحكام والإتقان على مذهب أبي الحسن الأشعري غير معقول . وبيان ، أن عنده البنية (٢) ليست شرطاً لحصول الحياة (٣) ولسائر الصفات المشروطة بالحياة كالعلم والقدرة والسمع والبصر . فإن مذهب : أن الجوهر الفرد لا يتمتع اتصافه بالحياة وبالعلم وبالقدرة حتى يكون ذلك الجوهر الفرد أفضل خلق الله في العلم وأقواهم في القدرة وفي سائر الكمالات من السمع والبصر . واحتج على صحة مذهب : بأن هذه البنية (٤) مؤلفة من الأجزاء . فلما أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء قابلاً للحياة وللعلم وللقدرة مشروطاً يكون الآخر كذلك . وإما أن تحصل هذه الحاجة من أحد الجانبين دون الثاني . وإما أن يكون كل واحد منها غنياً عن الآخر في هذه القابلية . والأول يوجب الدور ، والثاني يوجب امتياز أحد الطرفين عن الآخر بحكم لازم ، ولما بطل هذان القسمان ، ثبت الثالث وإذا ثبت هذا ثبت أنه يصح في كل واحد من هذه الأجزاء التي لا تتجزأ أن يكون موصوفاً بالحياة والعلم والقدرة (والسمع والبصر فإذا قيل له : إنا نرى أنه متى اختلت ( هذه البنية

(١) من (م) .

(٢) أن عنده الثلاثة (م) .

(٣) الحياة (س) .

(٤) الستة (م) .

واختلت<sup>(١)</sup> هذه الأعضاء فإنه تبطل الحياة والعلم والقدرة<sup>(٢)</sup> قال : ذلك بحسب عادة أجراها الله تعالى . فلما أن يقال : إن حصول الحياة مفترق إلى حصول هذه البنية . وحصول الإبصار والسمع مفترق إلى خلقه العين والأذن . فليس الأمر كذلك . إذا عرفت هذا فنقول : إن على مذهبه ليس لشيء من التركيبات والتصورات أثر في حصول شيء من المنافع والمصالح . وعلى هذا التقدير فإنه لا يمكننا أن نقول : إنه تعالى إنما خلق العين على هذه الخلقة لأجل أن يكمل بها ، الإبصار . وإنما خلق المعدة على هذا الوجه ، لأجل أن يكمل بها فعل الهضم . وعلى هذا التقدير فإنه يبطل ما يذكره أصحاب التشريح من منافع الأعضاء ونحن لا نفهم من لفظ الإحكام والإتقان إلا هذه الوجوه . فإذا بينا أن شيئاً منها لا يصح على مذهب الأشعري . فقد بطل الإحكام والإتقان على مذهبه ، فكيف يمكنه يستدل بالإحكام والإتقان على<sup>(٣)</sup> علم الفاعل القادر ؟ .

(١) من (س) .

(٢) من (م ، س) .

(٣) علم (م) فعل (س) .

## الفصل الثالث

في  
تقرير طريقة أخرى وسوى طريقة الإلتفات  
والإحكام تدلي على كونه تعالى عالماً بنا وعلته كونه  
تعالى فاعلاً بالاختيار لا مبرحاً بالذات

اعلم . أن ههنا طريقاً آخر ، أقوى من دليل الإحكام والإلتفات .  
وتقريره : أن نقول : قد عرفت أن العلم إما تصور وإما تصديق . فنقول : أما  
تصور الحقائق والماهيات فحاصل لله تعالى . والدليل عليه : هو أنه قد ثبت أنه  
قادر مختار ، والقادر المختار إنما يفعل بواسطة القصد إلى التكوين والتخليق ،  
والقصد إلى التكوين والتخليق مشروط بتصور تلك الحقائق ، فإن لم يكن  
متصوراً لماهية من الماهيات امتنع منه القصد إلى تكوينها وتخليقها . والعلم بذلك  
ضروري فيثبت أنه تعالى متصور لهذه الماهيات .

جئنا إلى التصديقات فنقول : إنها أيضاً حاصلة ( له تعالى )<sup>(١)</sup> والدليل  
عليه ، هو أن هذه الحقائق منها ما هي متلازمة ، ومنها ما هي متعائلة ( ومنها ما  
هي لا متلازمة ولا متعائلة ، أما المتلازمات فهي على قسمين منها ما يكون لازماً  
بغير واسطة )<sup>(٢)</sup> ومنها ما يكون لازماً بوسائط . واللوازم التي تكون بوسائط ،  
هي أشياء متلاصقة ويكون لزوم كل واحد منها للماصة ، لزوماً بغير واسطة ،  
واستلزم كل واحد منها بملاصقه<sup>(٣)</sup> المتصل به ، القريب منه إنما يكون لذاته ،

(١) من (س) .

(٢) من (م) ، (ت) .

(٣) بملازمة (م) .

فإذا حصل تصور تلك الماهية ثم إن تلك الماهية لذاتها توجب استلزام ذلك اللازم المتصل به ، فحينئذ يلزم من حصول ذلك المتصور ، حصول العلم بكون ذلك التصور مستلزماً لذلك اللازم ، ثم يلزم من العمل بحصول ذلك اللازم الثاني العلم بحصول اللازم الثالث . وهلم جراً إلى آخر المراتب .

فلما كانت التصورات حاضرة كانت لوازمها معلومة ، فيكون لزوم بعضها لبعض معلوماً ( ويكون منافاة بعضها لبعض معلوماً )<sup>(١)</sup> والأشياء التي لا تكون متلازمة ولا متعاعدة تكون هذه الأحوال منها أيضاً معلومة . والحاصل : أنه لما ( ثبت حصول التصورات ، وثبت أن التصورات إما )<sup>(٢)</sup> علل للملازمات أو للمعاندات أو لانتفاء اللزوم والعناد ، وثبت أن تصور ذات العلة يوجب العلم بلوازمها يثبت أن الكل يصير معلوماً . وهذا الطريق أخص ، وعن الإشكالات أبعد .

وهنا طريق آخر في تقرير هذا الكلام : وهو أن نقول : لما ثبت أنه فاعل مختار وهو إنما يفعل بواسطة القصد إلى الإيجاد ، فلا بد وأن يحضر عنده تصور معنى الموجود ، لأنه لو لم يعرف أن الموجود ما هو ؟ امتنع منه أن يقصد إلى الإيجاد ، وإذا عرف أن الموجود ما هو ؟ والموجود من حيث أنه موجود يقبل الانقسام إلى الواجب والممكن ، وجب أن تعرف هذا الانقسام ، وإذا عرفت هذا الانقسام ، فقد عرفت أن الواجب ما هو ؟ وأن الممكن ما هو ؟ وبهذا الطريق ( عرفت كلياً ، و )<sup>(٣)</sup> متى عرفت كلياً ، فقد عرفت انقسامه إلى جزئياته ، لما ثبت أن تصور كل ماهية من حيث هي هي ، موجب لانتقال الذهن منها إلى لوازمها ، ثم من تلك اللوازم إلى لوازم تلك اللوازم بالغة ما بلغت . فهذا طريق حسن . يمكن تقويته بالمباحث المنطقية ، المفرعة على أن العلم بالماهية يوجب العلم بلازمه القريب . والله أعلم .

---

(١) من ( م ، س ) .

(٢) من ( م ، ت ) .

(٣) من ( س ) .

## الفصل الرابع

في  
تقرير الجوهر التي استدلت بها الشيخ الرئيس  
أبو علي بن سينا في ما ذكره على كونه تعالى عالماً بالمعارف

اعلم . أنه ذكر في هذا الباب وجوهاً ثلاثة :

فالطريق الأول : بين فيه كونه تعالى عالماً بذاته . ثم بين فيه : أن علمه بذاته يوجب كونه عالماً بما سواه .

والطريق الثاني : بين فيه كونه تعالى عالماً بغيره . ثم بين أنه متى كان عالماً بما سواه ، فإنه يجب أن يكون عالماً بذاته .

والطريق الثالث : يذكر فيه أن الجوهر المجرد إذا انحدر بالصورة المجردة وحصل التعقل . فالذي يكون مجرداً لذاته أولى أن يكون عقلاً ومعقولاً وعاقلاً . فهذا مجموع الوجوه التي عول عليها .

أما الطريق الأول : فنظيره : أن نقول إنه عالم بذاته ، وكل من كان عالماً بذاته ، وجب أن يكون عالماً بلازمه القريب ، ويلزم من <sup>(١)</sup> علمه باللازم الأول ( علمه باللازم ) <sup>(٢)</sup> الثاني . وعمل هذا الترتيب حتى تصير جميع اللوازم معلومة . وهذا الكلام مبني على أصلين :

الأصل الأول : إنه تعالى عالم بذاته . والدليل عليه : أنه تعالى موجود

(١) من (س) .

(٢) من (س) .



قائم بنفسه مجرد عن الجسمية ، وكل من كان كذلك فإنه يجب أن يكون عالماً بذاته . أما المقدمة الأولى فقد سبق إثباتها . وأما المقدمة الثانية . وهي أن كل من كان قائماً بنفسه غنياً عن المادة فإنه لا بد وأن يعلم نفسه . فالدليل على صحتها . وجهان :

الوجه الأول : إنه قد ثبت أنه لا معنى للعلم إلا حضور<sup>(١)</sup> ماهية المعلوم عند العالم ، فإذا حضرت ماهية مجردة عند ماهية مجردة صارت الماهية القائمة بنفسها عالة بذلك الشيء . إذا ثبت هذا فنقول : الشيء إذا كان قائماً بنفسه لم تكن حقيقة وجوده حاصلة لغيره ، بل كانت حقيقته حاصلة لنفسه . فإذا كان حصول ماهية مجردة لماهية أخرى مجردة يقتضي كون ذلك الموجود القائم بنفسه عالماً ، فههنا لما حصلت حقيقة ذلك الشيء بنفسها ، وجب كون ذلك الشيء عالماً بنفسه . وذلك هو المطلوب .

الوجه الثاني : إنه لا شك في أن الواحد منا يعلم نفسه ، وقد بينا<sup>(٢)</sup> أن العلم عبارة عن حضور ماهية المعلوم في العالم . فإذا علمنا أنفسنا ، فإما أن يكون ذلك لأجل أن صورة متساوية أنفسنا ، حضرت عند أنفسنا . أو لأجل أن نفس أنفسنا حضرت عند أنفسنا ، والأول باطل ، لأنه يلزم اجتماع المثليين ، ولأنه ليست إحداهما بالمختلفة ، والثانية بالحالة أولى من العكس . ولما بطل هذا القسم ، ثبت أن علمنا بنفسنا ليس إلا حضور نفسنا عند أنفسنا ، وإذا كان كذلك وجب في كل شيء حضرت نفسه عند نفسه أن يكون عالماً بنفسه . وواجب الوجود كذلك ، فيجب أن يكون عالماً بنفسه .

ولقاتل أن يقول : الكلام على هذه الحجة<sup>(٣)</sup> من وجوه :

الأول : إن هذا بناء على أن العلم بالشيء عبارة عن حضور ماهيته في ذات العالم ، وقد دللنا بالبراهين القاطعة على فساد هذا الأصل .

(١) حصول (س) .

(٢) بينا (س) ثبت (م) .

(٣) هذه من وجوه (م) .

الثاني : لو سلمنا هذا الأصل . لكنكم تدعون أن العلم بالماهية مشروط بحضور هذه الصورة ، أو تدعون أن العلم بالماهية نفس حضور هذه الصورة ؟ فإن ادعيتكم الأولى فهو مسلم . إلا أنه لا يلزم من حضور<sup>(١)</sup> شرط الثاني ، حصول ذلك الشيء ، فلم يلزم من حضور شيء شيء ضرورة ذلك الشيء علماً به . وإن ادعيتكم الثاني فهذا باطل . للوجوه الكثيرة التي لخصناها في إبطال هذا الكلام .

الثالث هب أن حضور الماهية المجردة عند حضور<sup>(٢)</sup> ماهية أخرى مجردة : في نفس العلم . فلم قلتم : إن ذات الشيء<sup>(٣)</sup> حاضرة عند نفسه ؟ وبيانها : وهو أن حضور شيء عند شيء ، نسبة مخصوصة بينهما ، وحصول النسبة مشروط بكون أحد<sup>(٤)</sup> المعنيين مغايراً ( للآخر )<sup>(٥)</sup> وعند عدم التغاير يستحيل الحكم عليه بكونه حاضراً عند نفسه .

لا يقال : الكلام عليه من ثلاثة أوجه :

الأول : إن حضور الشيء عند الشيء<sup>(٦)</sup> أعم من حضوره عند شيء يغايره ، لكن<sup>(٧)</sup> لا يلزم من نفي الخاص نفي العام ولا يلزم لذلك من كذب<sup>(٨)</sup> قولنا : إن الشيء لم يحضر عند غيره ، كذب قولنا : إن الشيء لم يحضر عند الشيء .

الثاني : وهو أن كل ذات مشخصة ، فإنها ماهية تشخصت . وتشخص تلك الماهية زائد على تلك الماهية ، فقد حصل هناك أمور ثلاثة . أحدها : تلك

(١) حصول (س) .

(٢) حضور (ت) .

(٣) الله (ط) الشيء (م) .

(٤) بكون المعنيين (م) .

(٥) من (م) .

(٦) عند نفسه (ت) .

(٧) يغايره لا يلزم (م) .

(٨) من كذب (م) .

الماهية . والثاني : تلك الشخصية . والثالث المجموع الحاصل من الماهية والشخصية . وإذا ثبت هذا . فقد حصل التغاير بين المجموع وبين أحد <sup>(١)</sup> أجزائه ، فلم يبعد أن يقال : إنه حضرت تلك الماهية عند ذلك الشخص ؟ .

الثالث : إن كل أحد يعلم بالضرورة صحة قوله : ذاتي كذا وكذا ( وذاتك كذا وكذا ) <sup>(٢)</sup> . فيضيف ذاته إلى نفسه . وذلك يدل على صحة إضافة الشيء إلى نفسه ، وإذا صح هذا لم يمتنع أن يقال : إن هذه الذات حضرت عند نفسها . وهذه الوجوه أقصى ما يمكن أن يقال في تقرير هذا الكلام .

واعلم أن الوجه الأول في غاية الضعف . لأن قولنا حضور الشيء عند الشيء ، أعم من ( قولنا ) <sup>(٣)</sup> : حضوره عند شيء ، يغايره . وكذلك كون الشيء محركاً للشيء ومؤثراً في الشيء أعم من كونه محركاً لشيء غيره ، ومن كونه مؤثراً في غيره . فإن صح ما ذكرتم لزم جواز كون الشيء محركاً لنفسه ومؤثراً في نفسه ، وعلة لنفسه وإن لم يلزم صحة هذا ، فكذلك لا يلزم صحة ما ذكرتم .

وأما الوجه الثاني فهو أحسن من الوجه الأول ، لأنه قد حصل التغاير فيه من بعض الوجوه ، وحصول التغاير بوجه ما ، يكفي في حسن الإضافة ، وفي إمكانها ، ثم تأكد هذا المعقول بالوجه الثالث ، وهو إطباق الناس على صحة إضافة الذات إلى نفسها ، حيث قالوا : ذاتي . وذاتك . فهذا تمام الكلام في هذا السؤال .

الوجه الرابع من الوجوه <sup>(٤)</sup> : هب أنه يصح في العقل كون الشيء حاضراً عند نفسه ، وثبت أيضاً أن حضور الشيء عند نفسه يقتضي حصول

---

(١) وبين أجزائه (م) .

(٢) من (س) .

(٣) من (س) .

(٤) في الأصل الوجه الرابع في السؤال .

معنى العالمية<sup>(١)</sup> ، إلا أنا نقول الشيء الذي حضرت عند شيء آخر حقيقة-  
مخصوصة . وهذا الذي يقولون إنه حضر عنه نفسه حقيقة أخرى ، ولا يلزم من  
ثبوت حكم في حقيقة ثبوت مثل ذلك الحكم في حقيقة مخالفة للحقيقة الأولى ،  
فهذا هو الكلام على الوجه الأول . وأما الوجه الثاني . فهو أيضاً بناء على أن  
إدراك الشيء عبارة عن حضور صورة المعلوم عند العالم . وقد أبطلناه . ثم  
نقول : لو سلمنا ذلك إلا أنا نقول : هب أن حضور نفسنا عند نفسنا يوجب  
كوننا عالمين بنفسنا . فلم قلتم : إن حضور ذات الله تعالى عند ذاته يوجب كونه  
عالمًا بنفسه ؟ وذلك محال<sup>(٢)</sup> ذلك لأن نفوسنا مخالفة بالماهية لذاته ، ولا يلزم من  
حصول حكم في شيء ، حصول مثل ذلك الحكم فيها بخلافه . والله أعلم .

الأصل الثاني<sup>(٣)</sup> : سلمنا أنه تعالى عالم بذاته المخصوصة . فلم قلتم :  
إنه يلزم أن يكون عالمًا بسائر الأشياء ؟ وقد احتجوا عليه بأنه تعالى حلة لما سواه  
لذاته . فإذا علم ذات نفسه ، وجب أن يعلم كونها علة لما عداها . وإذا علم  
ذلك فقد علم ما عداها . لأن من المحال أن يعلم كونه علة لما عداها . مع أنه لا  
يعلم ما عداها . فيثبت أنه يلزم من علمه بذاته المخصوصة علمه بمعلوله<sup>(٤)</sup>  
القريب ، ثم يلزم من علمه بمعلوله الأول علمه بمعلوله الثاني . لأن المعلول  
الثاني معلول أول ، للمعلول الأول . وهكذا يلزم من علمه بالمعلول الثاني علمه  
بالمعلول الأول على الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً .

واعلم أن هذا الاستدلال إنما يتم على مذهب من يقول : إنه تعالى  
موجب بالذات لوجود هذه الممكنات . أما من يقول : إنه تعالى فاعل مختار .  
فإن هذه الحجة لا تنمשי على قوله . ثم نقول : إنا إذا قلنا إن الألف حلة  
للباء . فإما أن يكون نفس كونه ألفاً ، هو نفس كونه علة للباء . وإما أن يكون

(١) القابلية (س) .

(٢) بنفسه ذلك لأن نفوسنا (م ، س) .

(٣) في النسخ : الفصل الثاني .

(٤) بمعلومة (م) .

كونه ألفاً مغايراً لكونه علة للباء ، إلا أنه من لوازمه . والأول باطل . لانا بالضرورة نعلم التفرقة بين أن يقال<sup>(١)</sup> : الألف ألف . وبين أن يقال الألف علة للباء . ولولا التغاير لما حصلت هذه التفرقة . وأيضاً : فالألف إشارة إلى تلك الذات المخصوصة وكونه علة لكذا حالة نسبية إضافية والحقيقة المخصوصة التي ليست هي في نفسها نسبة وإضافة ، لا بد وأن تكون مغايرة للنسبة وللإضافة . وأيضاً : فإنه يصح العلم بتلك الحقيقة المخصوصة مع الذهول عن كونها علة للباء ، ويصح أيضاً تعقل المفهوم من علة الباء ، مع الذهول عن تلك الحقيقة المخصوصة . وذلك يوجب التغاير . إذا ثبت هذا فنقول : ثبت أن كون الألف ألفاً مغايراً لكونه علة للباء . وإذا كانت هذه ( المغايرة حقة )<sup>(٢)</sup> لم يكن علمه بنفسه المخصوصة<sup>(٣)</sup> وذاته المعينة عين العلم بكونه علة للباء . اللهم إلا أن يقال : إن علمه بذاته يوجب العلم بلوازمه ، إلا أن هذا نفس المطلوب . فإذا جعلناه مقدمة في إثبات هذا المطلوب ، لزم إثبات الشيء بنفسه ، وأنه باطل . ونعم الكشف أننا قلنا : الدليل على أنه يلزم من علمه لذاته المخصوصة علمه بمعلوله الأول ، هو أنه لذاته<sup>(٤)</sup> علة لذلك المعلول القريب . فإذا علم ذاته فقد علم كونه علة لذلك المعلول القريب . ونقول : موضع المغالطة هو هذا الكلام . فإنكم إن أردتم أن ذاته نفس كونه علة للمعلول القريب . فهذا باطل . وإن سلمتم التغاير . فلم قلتم : إنه يلزم من علمه بتلك الذات المخصوصة علمه بكونه علة للمعلول القريب ؟ وهل التزاع وقع إلا في قولكم : إن العلم بالشيء يوجب العلم بلوازمه ؟ فهذا تمام البحث عن هذه المقدمة .

ثم نقول : الذي يدل على أن هذه المقدمة ليست<sup>(٥)</sup> حقة وجوه :

الاول : إنا نعلم ماهيات كثيرة ، وحقائق كثيرة . وكل حقيقة يشير

(١) الألف الألف (م) .

(٢) من (س) .

(٣) بنفسه المخصوصة (م) .

(٤) لذاته (م) .

(٥) المقدمة حقة (س) .

العقل إليها ، فإن لما بالنسبة إلى مسائل الحقائق أحوال ثلاثة : إما أن تكون مستلزمة لها ، أو متنافية لها ، أو لا مستلزمة لها ولا متنافية . وكونها مستلزمة للأمر الفلاني لازم من لوازم تلك الماهية ، وكونها متنافية لنوع آخر من الماهيات ، لازم آخر من لوازمها ، وكونها بحيث لا تكون مستلزمة لنوع ثالث ولا متنافية له ، نوع ثالث من اللوازم . فلو لازم من العلم بماهية من الماهيات ، العلم بلوازمها - ونحن قد علمنا بعض الماهيات - وجب أن يعلم كونها مستلزمة للنوع الفلاني ، وكونها متنافية للنوع الثاني ، وكونها غير مستلزمة للنوع الثالث ولا متنافية له . ومتى علمنا ذلك وجب أن نعلم جميع الماهيات ، فلو لازم من المعلم بالماهية العلم بلوازمها ، لازم من المعلم بماهية واحدة العلم بجميع الماهيات التي لا نهاية لها . ولما كان ذلك باطلاً فكذلك ما ذكروه يجب أن يكون باطلاً .

والثاني : إنا نعقل ماهية الجسم بالبدنية . ومن لوازم هذه الماهية إما حدوثها أو قدمها - على اختلاف القولين - فلو كان العلم بالماهية يوجب العلم بلوازمها لازم من العلم البدني بماهية الجسم حصول العلم البدني بكونه قدماً أو محدثاً ، ولما كان ذلك باطلاً لازم بطلان ما ذكروه .

الثالث : وهو أن جوهر نفسنا جوهر قائم بنفسه مجرد عن الجسمية وعلاقتها .

فعل ما تعين<sup>(١)</sup> قولكم نفسنا لنفسنا ، فنفسنا عالة بماهية نفسنا ، وجب أن يلزم من علمها بنفسها المخصوصة علمها بجميع آثارها ولوازمها ، فكان يجب أن يكون علم النفس بكونها مجردة عن الجسمية وبكونها واجبة الحلوث وبكونها واجبة البقاء ، علماً بدنياً . وحيث لم يكن الأمر كذلك علمنا أنه لا يلزم من العلم بالماهية العلم بجميع لوازمها .

(١) ما تعين (س) .

الرابع : كما أن المعلول من لوازم العلة ، فكذلك العلة أيضاً من لوازم المعلول ، فلو لزم من العلم بالعلة ، العلم بالمعلول وجب أيضاً أن يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة ، لكننا نعلم ذواتنا المخصوصة وأحوال ذواتنا . ولا نزاع أن ذواتنا وأحوال ذواتنا ، معلولات للعلل العالية ، فلو لزم من العلم بالشيء العلم بلوازمه ، لزم أن يلزم من علمنا بذواتنا وأحوال ذواتنا ، علمنا بالعلل العالية على التفصيل التام . وحيث لم يلزم ذلك ، علمنا : أن العلم بالشيء لا يوجب العلم بلوازمه .

واعلم أنه يمكن الجواب عن هذا السؤال . فيقال : العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . أما العلم بالمعلول ، فإنه لا يوجب العلم بالعلة . والفرق بين الصورتين : أن العلة المعينة توجب لعينها وذواتها ذلك المعلول المعين ، فلا جرم صح أن يقال : إنه يلزم من العلم بتلك العلة المعينة العلم بذلك المعلول المعين . ( أما المعلول المعين )<sup>(١)</sup> فإنه إنما يفترق لإمكانه إلى العلة : والإمكان لا يحوجه إلى تلك العلة ، وإلا لزم أن يكون كل ممكن محتاجاً إلى تلك العلة المعينة بعينها . ومعلوم أن الأمر ليس كذلك ، بل الإمكان يحوجه إلى علة ما ، فأما وقوعه بتلك العلة المعينة<sup>(٢)</sup> ، فلأنما كان لأجل أنه لما وجدت تلك العلة ، وأوجبه ، لا جرم استند ذلك المعلول إليه ، فيثبت أن ( ذلك المعلول لا يقتضي الاحتياج إلى هذه العلة بعينها . وإنما<sup>(٣)</sup> يقتضي الاحتياج إلى مطلق العلة ، فلا جرم لم يلزم من العلم بالمعلول المعين ، العلم بعلة المعينة . وهذا فرق واضح ( معقول )<sup>(٤)</sup> بين الصورتين . وبالله التوفيق<sup>(٥)</sup>

(١) من (س) .

(٢) المعينة (م) .

(٣) من (س) .

(٤) من (س) .

(٥) وبالله التوفيق .

الطريق الثاني من الطرق التي ذكرها الشيخ الرئيس (أبو علي بن سينا) <sup>(١)</sup> :

قال : دل الدليل على أنه تعالى عالم بغيره ، وإذا كان محتالاً بغيره ، وجب كونه عالماً بذاته .

أما الأصل الأول : وهو قولنا : إنه عالم بغيره . فالدليل عليه . هو أنه لا يمتنع أن نعلم ذات الله تعالى مع أي معلوم كان . وقد ثبت بالدليل أن العلم بالشيء لا يحصل إلا عند انطباع صورة المعلوم في العالم ، فإذا حصل العلم بذات ( الله تعالى ) <sup>(٢)</sup> مع العلم بغيره ، فقد حضرت هاتان الماهيتان في الذهن معاً ، فحصول المقارنة بين هاتين ، الماهيتين غير ممتنع . فلما أن تكون صحة هذه المقارنة مشروطة بكون هذه الصورة ( حاضرة ) <sup>(٣)</sup> في الذهن ( وأما أن لا تكون . والأول باطل ، لأن حضور هذه الصورة في الذهن ) <sup>(٤)</sup> مقارنة لهذه الماهية ، مع الذهن . فلو كانت صحة هذه المقارنة مشروطة ( بكون هذه الصورة ) <sup>(٥)</sup> حاضرة في الذهن وقد دللنا على أن حضورها في الذهن مقارنة بينها وبين الذهن لزم أن تكون صحة هذه المقارنة مشروطة بحصول هذه المقارنة <sup>(٦)</sup> ، لكن بشرط سابق على المشروط فيلزم أن يكون وقوع الشيء سابقاً بالرتبة على إمكان وقوعه ، لكن الإمكان سابق على الوقوع ، فيلزم الدور وهو محال ، فيثبت بهذا الدليل : أن صحة هذه المقارنة غير مشروطة بكون هذه الصورة ( حاضرة ) <sup>(٧)</sup> في الذهن ، وإذا كان الأمر كذلك فسواء حضرت تلك الماهية في الذهن أو في الخارج ، وجب أن يصح عليها هذه المقارنة ، فكما أن الصورة المعقولة من ذات الله تعالى كان يجوز أن تقارنها صور

(١) من (س) .

(٢) من (س) .

(٣) من (م) ، (س) .

(٤) من (م) ، (س) .

(٥) هذه الصورة (س) .

(٦) هذه المقارنة مشروطة بحصول : سقط (م) .

(٧) من (م) .



سائر المعقولات ، وجب أن يصح على ذات الله حال كونها موجوداً في الأعيان أن يخالقها صور سائر المعقولات ، لكننا قد بينا أنه لا معنى للتعقل والإدراك ، إلا هذه المقارنة ، فلما دل الدليل على أن هذه المقارنة جائزة على ذات الله تعالى . وجب القطع بأنه يصح على ذات الله تعالى أن يكون عالماً بالأشياء .

إذا ثبت هذا فنقول : كل ما صح على ذات الله تعالى وجب حصوله له ، لأنه لو صح عليه أمر من الأمور ، مع أنه لا يجب حصوله <sup>(١)</sup> . فحينئذ يكون التغير جائزاً عليه . وذلك محال ، لأن كل صفة تفرض إما أن تكون ذات الله مستقلة باقتضاها ، وإما أن تكون مستقلة بدفعها . وإما أن لا تكون مستقلة لا بالافتضاء ولا بالدفع . والأولان يوجبان إما دوام الإيجاب ، أو دوام السلب . وذلك يمنع من جواز التغير . والثالث يوجب المحال ، لأن تلك الذات لا تنفك عن ثبوت تلك الصفة وسلبها ، لكن ثبوتها وسلبها لا بد فيها من سبب منفصل عن الذات . فعمل هذا : الذات موقوفة التحقق ( على ثبوت تلك الصفة أو سلبها . وذلك الثبوت وذلك السلب موقوف ( التحقق ) <sup>(٢)</sup> على ثبوت شيء منفصل أو سلبه ، والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف <sup>(٣)</sup> على الشيء . فذات واجب الوجود موقوفة في تحققها على الغير ، والموقوف على الغير ممكن لذاته . فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود . وهو محال . فيثبت أن التغير على ذات الله تعالى وصفاته محال ، وإذا كان كذلك فكل ما صح في حق الله تعالى ، وجب أن يكون حاصلاً . وقد ثبت أنه يصح كونه تعالى عالماً بالمعلومات ، فوجب أن يكون عالماً بها .

فهذا تمام الكلام في بيان أن الله تعالى يجب أن يكون عالماً بما سواه .

والأصل الثاني : أنه إذا ثبت أن الأمر كذلك . فنقول : يجب أيضاً أن يكون عالماً بذاته ، لأن كل من علم شيئاً فإنه يمكنه أن يعلم كونه عالماً به ،

(١) حصوله (ط) .

(٢) من (م ، س) .

(٣) التحقق على ثبوت شيء منفصل أو سلبه . والموقوف على الموقوف على الشيء ، موقوف : سقط (س) .

والعلم بكونه علماً ، بكذا (حكم عل ذاته بكونه علماً بكذا) (١) وكل تصديق فإنه مسبوق بتصور طرفيه ، فالعالم بغيره يمكنه أن يعلم ذاته ، ومضى ثبت الإمكان فقد نفى (٢) الوجوب بالدليل المتقدم ، فثبت أنه تعالى عالم بكل ما سواه (٣) ، وأنه عالم بذاته المخصوصة . هذا تلخيص هذا الكلام على أحسن الوجوه ، وهو المراد من قول الشيخ الرئيس في كتاب الإشارات في النمط الثالث في النفس الأرضية (٤) : « كل من يعقل شيئاً ، فإنه يمكنه أن يعقل بالقوة الغريبة من الفعل إلى آخر هذا الفصل .

ولقائل أن يقول : الاعتراض على هذا الكلام من وجوه :

السؤال الأول : لا نسلم أنه يمكننا أن نعقل ذات الله فضلاً عن أن يقال إنه يمكننا أن نعقل ذاته مع تعقل سائر الذوات . وتقرير هذا الكلام : هو أن مذهب الحكماء : أن كنه ذات الله غير معقول للبشر . وإنما المعلوم عند الخلق من الله تعالى الصفات السلبية والصفات الإضافية ، فأما الذات المخصوصة من حيث هي هي فغير معلومة للخلق . وإذا ثبت أن تلك الذات المخصوصة غير معلومة البتة ، كان القول بأنه يصح العلم بها حال حصول العلم بغيرها : خطأ (٥).

(١) من (س) .

(٢) نفى (م) .

(٣) ما يقوله (م) .

(٤) نص عبارة ابن سينا : « إنك تعلم أن كل شيء يعقل شيئاً ، فإنه يعقل بالقوة الغريبة من الفعل أن يعقل ، وذلك عقل منه لذاته ، فكل ما يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته . وكل ما يعقل فمن شأنه ساهيته أن تقارن معقولاً آخر ، ولذلك يعمل أيضاً مع غيره . وإنما تعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا عمالة . فإن كان مما يقوم بذاته ، فلا مانع له من حقيقته . أن يقارن المعنى المعقول . اللهم إلا أن تكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنة أمور سائعة من ذلك ، من مادة أو شيء آخر إن كان . فإن كانت حقيقته مسلمة لم يمنع عليها مقارنة الصورة العقلية إياها فكان لها ذلك بالإمكان . وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته » (فصل ١٧ مط ٣) .

(٥) العمل (م) .

السؤال الثاني : سلمنا أنه يصح أن تصير ذات الله تعالى معلومة . فلم قلتم : إنه يصح العلم بها ، مع العلم بغيرها ؟ وتقريره : أنا نجد من أنفسنا وجداناً ضرورياً ، أنا متى وجهنا الذهن نحو استحضار معلوم فإنه لا يمكننا في ذات الوقت توجيه الذهن نحو استحضار معلوم آخر . والعلم بذلك ( ضروري . ولذلك فإن من كان مشتغل الفكر في مسألة منطقية فإنه في تلك )<sup>(١)</sup> اللحظة لا يمكنه توجيه الذهن نحو مسألة هندسية . والعلم بذلك ضروري . وهذا يدل على أن الجمع بين علمين في الذهن دفعة واحدة محال ، أو نقول إنه وإن كان ذلك ممكناً<sup>(٢)</sup> في الجملة ، إلا أنه ههنا غير ممكن ، لأنه ثبت بالاستقرار : أن القوى الحاسة حال شعورها بالمحسوسات القوية ، لا يمكنها الشعور بالمحسوسات الضعيفة . فالسراج إذا وضع في مقابلة قرص الشمس لا نحس بذلك السراج ، والبموضة إذا طنت عند ظهور الرعد لا نحس بطنين البموضة ، فكذلك ههنا ذات الله تعالى أعظم الموجودات . وعليه فإنه أعلم المعارف ، وعند حضور عرفاته في العقل ، يمتنع حضور عرفان غيره . فلم قلتم : إن الأمر ليس كذلك ؟ فإن قالوا : إنا إذا عرفنا أن هذا العالم مفتقر في وجوده إلى إيجاد واجب الوجود . فهذا علم بإضافة مخصوصة بين العالم وبين واجب الوجود ، والعلم بإضافة أمر إلى أمر مشروط بالعلم بالمضافين ، فحال حصول العلم بهذه الإضافة وجب أن يكون العلم بالعلم ، والعلم بواجب الوجود حاضراً . وذلك يقتضي<sup>(٣)</sup> جواز حصول العلم بواجب الوجود مع العلم بغيره . فنقول : هذا مغالطة محضة ، وذلك لأن العلم بكونه واجب الوجود علم بصفة من صفاته ، وليس هذا علماً بذاته المخصوصة ، وإذا كان الأمر كذلك لم يلزم من علمنا بمعنى كونه واجب الوجود ، علمنا بذاته المخصوصة . فزال هذا السؤال .

السؤال الثالث : هب أنه يصح منا أن نجتمع بين العلم بذات الله تعالى

(١) من (م) .

(٢) ممكناً (س) .

(٣) نقض (م) .

وبين العلم بكذا وكذا ، إلا أن هذا الاستقرار إنما يطرد في الأشياء التي جربناها ووجدنا أنه لا<sup>(١)</sup> يتمتع الجمع بين العلم بالله تعالى وبين العلم بتلك الأشياء ولا يلزم من صحة هذا الجمع<sup>(٢)</sup> في بعض الصور صحته في جميع الصور ( فلعل ههنا معلومات لا يمكن الجمع بين العلم بها وبين العلم بالله )<sup>(٣)</sup> اللهم إلا إذا حصلت التجربة في جميع المعلومات التي لا نهاية لها ، إلا أن دخول<sup>(٤)</sup> ما لا نهاية له في الوجود محال ، فكانت هذه التجربة ممتنعة ، فكان الحكم بصحة المقارنة بين العلم بذات الله تعالى وبين العلم بكل واحد من المعلومات حكماً مبنياً على الاستقرار والتجربة في الصور القليلة .

السؤال الرابع : هب أنا سلمنا صحة هذه المقارنة بين العلم بذات الله تعالى وبين العلم بكل واحد من المعلومات . لكن لم قلتم : إنه تصح حصول المقارنة بين العلم بالله وبين مجموع العلوم المتعلقة بالمعلومات فإن الحكم الثابت في حق كل واحد واحد من الأشياء قد لا يكون ثابتاً في حق المجموع ؟ ومقصودكم من هذا الدليل حصول المقارنة بين ذات الله تعالى وبين مجموع صور المعلومات .

السؤال الخامس : هب أن حصول المقارنة بين هذه المعلومات<sup>(٥)</sup> ممكن . فلم قلتم : إن حصول المقارنة بين ماهيات هذه العلوم<sup>(٦)</sup> ممكن ؟ وهذا بناء على أن تعقل الأشياء لا يتم إلا عند ارتسام صور المعلومات في ذات العالم . وقد سبق الاستقصاء في هذا الباب .

السؤال السادس : سلمنا أن هذه المقارنة ممكنة . فلم لا يجوز أن يقال : إمكان هذا النوع من المقارنة مشروط بكون هذه الماهيات<sup>(٧)</sup> ذهنية ؟ قوله : « إن

(١) أنه يتمتع (ط) .

(٢) الجمع (س) .

(٣) من (م) .

(٤) حصول (س) .

(٥) العلوم (م) .

(٦) من (م) .

(٧) الماهيات (م) .

حصول تلك الصورة في جوهر النفس مقارنة بين تلك الماهية وبين جوهر النفس ، فلو كان إمكان المقارنة مشروطاً بكونها في النفس ، يلزم أن يكون إمكان الشيء مشروطاً بحصوله . وذلك محال ، قلنا : هذا محض المغالطة ، وبيان هذه المغالطة مشروط بتقديم مقدمة ، وهي أنا نقول : إن المقارنة بين الشيئين جنس تحته أنواع ثلاثة . أحدها : مقارنة الحال للمحل . وثانيها : مقارنة المحل للحال . وهذه المقارنة مخالفة بالماهية للنوع الأول ، بدليل أن هذا النوع ( يحصل للمحل ويمتنع حصوله للحال . والنوع الأول على الضد من ذلك . وثالثها : مقارنة الحالين في محل واحد . وهذا النوع <sup>(١)</sup> يخالف بالماهية للنوعين الأولين . وإذا ثبت كون هذه الأقسام الثلاثة أنواعاً مختلفة بالماهية لم يلزم من ثبوت حكم لنوع واحد منها ثبوته لساير الأنواع .

إذا ثبت هذا فنقول : إذا حصلت المقارنة بين العلم بالله تعالى وبين العلم بشيء آخر . فهذه المقارنة عبارة عن مقارنة الحالين في محل واحد . وأما حصول المقارنة بين الصور النفسانية وبين جوهر النفس فهذه المقارنة عبارة عن مقارنة الحال للمحل . وهذا النوع مغاير بالماهية للنوع الأول ، وأما كون الذات الموجودة خارج الأعيان بحيث تقارنها الصور العقلية . فهذه المقارنة عبارة عن مقارنة المحل للحال . وإذا ثبت هذا فنقول : لما حصلت المقارنة بين العلم بالله وبين العلم بسائر الأشياء ، فقد حصلت المقارنة بين هذه الصور الذهنية بحيث تكون هذه المقارنة عبارة عن مقارنة الحالين في محل واحد ( وإن هذا النوع من المقارنة مشروط بكون تلك الأشياء حالة في محل واحد وبصير <sup>(٢)</sup> حاصل الكلام : أن إمكان النوع الأول من المقارنة مشروط بحصول النوع الثاني من المقارنة ( وعلى هذا التقدير فلا يلزم أن يكون إمكان الشيء <sup>(٣)</sup> موقوفاً على حصوله ( يلزم أن يكون إمكان نوع معين من المقارنة موقوفاً على حصول <sup>(٤)</sup>

(١) من (س) .

(٢) من (م) .

(٣) من (س) .

(٤) من (س) .

نوع آخر من المقارنة وذلك مما لا امتناع فيه البتة .

ثم نقول : حاصل هذا الكلام يرجع إلى أن الصورة الذهنية مساوية للموجود الخارجي في تمام الماهية ، فلما صحت المقارنة عليها حال كونها ذهنية ، وجب أن تصح هذه المقارنة عليها حال كونها خارجية ، وهذا غلط . لأن مقارنة بعضها مع البعض : مقارنة الحالين في المحل الواحد ، ومقارنتها مع جوهر النفس مقارنة للحال في المحل . ويتقدير أن يوجد شيء منها في الأعيان ومقارنتها بسائر الصور ، فذلك مقارنة المحل للحال . وهذه الأنواع الثلاثة من المقارنة مختلفة في الماهية ، ولا يلزم من جواز أخذ هذه الأنواع على ماهية جواز سائر الأنواع عليها ، لما ثبت أن الماهيات المختلفة لا يجب<sup>(١)</sup> تساويها في الأحكام ، فثبت أن هذا الكلام مغالطة محضة<sup>(٢)</sup> .

السؤال السابع : إن دل ما ذكرتم على أن كل ما صح على الماهية حال كونها ذهنية ، وجب أن يصح عليها ، حال كونها خارجية ، إلا أن ههنا دلائل تمنع من ذلك . وهي من وجوه :

الأول : إن الماهية حال كونها ذهنية عرض محتاج إلى المحل ، وحال كونها موجودة في الخارج جوهر قائم بالنفس . والعرض يستحيل أن يتقلب جوهرأ . وبالعكس . وذلك يدل على أنه ليس كل ما صح على أحدهما ، فإن يصح على الثاني .

والوجه الثاني : إن هذا الكلام إنما يتم ، إذا قلنا : إذا عرفنا الله تعالى ، فإن الصورة<sup>(٣)</sup> العقلية في ذهننا ، مساوية في تمام الماهية ، لذات واجب الوجود لذاته . وهذا يقتضي أن تكون ماهية واجب الوجود لذاته ، نوعاً تحته أشخاص . وذلك باطل بالاتفاق .

والوجه الثالث : إننا إذا أدركنا ماهية السماء فلو ، كان هذا الإدراك

(١) لا يجوز (س) .

(٢) محضة (م) .

(٣) في ذهننا (م) .

والشعور صورة مساوية لماهية السماء على سبيل التمام والكمال ، لزم كون هذه الصورة الذهنية : سماء ، ومعلوم بالضرورة : أن هذا باطل . لأن هذه الصورة الذهنية عرض لا يحس ولا يلمس .

والسما جسم عظيم موصوف بالصفات المعلومة ، وكون هذه الصورة الذهنية مخالفة لجوهر السماء في الماهية أمر معلوم بالضرورة .

الوجه الرابع : إن حاصل كلامكم هو أنه إذا كانت الصورة العقلية من ذات الله تعالى لا يتمتع عليها مقارنة سائر الصور ( وجب أن لا يتمتع على ذات الله مقارنة سائر الصور )<sup>(١)</sup> لأن حكم الشيء يجب أن يكون مساوياً لحكم مثله . فنقول : فعل هذا لما صح في تلك الصورة العقلية ، أن يكون محتاجاً إلى ذلك المحل ، ( وجب أن يصح على ذات الله تعالى ، مقارنة سائر الصور ، لأن حكم الشيء يجب أن يكون مساوياً لحكم مثله . فنقول : فعل هذا لما صح في تلك الصورة العقلية أن تكون محتاجة إلى ذلك المحل ، وجب أن يصح على ذات الله تعالى أن تكون محتاجة إلى ذلك المحل )<sup>(٢)</sup> وأن يكون حالاً فيه . وإذا لم يلزم من التماثل المذكور هذا ، فكذلك لا يلزم ما ذكرتم .

الوجه الخامس : إنه لما كانت الصور الذهنية مساوية في تمام الماهية للذوات الخارجية ، وثبت أن كل ما صح على الشيء ، صح على مثله ، فلما كانت هذه الذوات الخارجية يصح عليها أن تكون عالمة بالأشياء وجب أن يصح على هذه الصورة الذهنية حال كونها ذهنية أن تكون عالمة بالأشياء ، ولما لم يلزم ذلك من التماثل المذكور ، فكذلك لا يلزم ما ذكره . والله أعلم .

السؤال الثامن : سلمنا أن الذات<sup>(٣)</sup> عند كونها موجودة في خارج الذهن ، يصح عليها أن تقارنها سائر الصور . لكن لم قلتم : إنه يلزم من هذا القدر صحة كون تلك الذات عالمة ؟ وبيانه : أنه لو كان العلم نفس هذه

(١) من ( م ، س ) .

(٢) من ( س ) .

(٣) الذات ( م )

المقارنة ، لكان ما ذكرتم لازماً ، إلا أنا بينا أن بتقدير صحة القول بالصور الذهنية ، فإن الحق أنه ليس العلم عبارة عن نفس تلك الصور الذهنية ، بل عن نسبة مخصوصة مشروطة بحصول تلك الصور الذهنية . وإذا كان الأمر كذلك ، لم يلزم من حصول هذه الصور ، حصول العلم . لاحتمال أنه حصول النسبة<sup>(١)</sup> المسماة بالعلم ، وكما أنه مشروط بحضور الصورة الذهنية ، لمكذلك مشروط بشرائط أخرى ، وتلك الشرائط الأخرى مفقودة ههنا . ففات الحكم بفوات تلك الشرائط .

السؤال التاسع : هب أنه ثبت أنه يصح على ذات الله تعالى كونه عالماً بالأشياء . إلا أن الحكم لا يكفي في حصول كون القائل قائلاً ، بل لا بد معه من حصول المقتضى . فهذه الحالة ، وإن كانت ممكنة بالنظر إلى القائل إلا أنه لم يوجد المقتضى لذلك ، فيبقى على الامتناع لفوات المقتضى ، لا لعدم القاتلية . وبيان فوات المقتضى : ( أن المقتضى<sup>(٢)</sup> لحصول تلك القاتلية ، إما تلك الذات<sup>(٣)</sup> المخصوصة أو غيرها ، فإذا لم تكن تلك الذات المخصوصة مقتضية لهذا الأثر ولم يكن غيرها صالحاً لهذا الاقتضاء ، فحيثئذ قد فات المقتضى ، ففات الأثر لفقدان المقتضى ، وإن كانت القاتلية حاصلة .

السؤال العاشر : سلمنا أنه تعالى عالم بغيره . فلم قلتم : إنه يجب أن يكون عالماً بذاته ؟ قوله : « لأن كل من علم شيئاً أمكنه أن يعلم كونه عالماً بذلك الشيء . وذلك الشيء . يوجب كونه عالماً بذاته لأن كل تصديق فإنه مسبوق بتصور الطرفين » .

قلنا : السؤال عليه من وجهين :

الأول : إن هذا مشكل بم أنه يمكننا أن نحكم على هذا الشخص بأنه إنسان ، وليس بفرس ؟

(١) يريد بالنسبة أن يقول أن العلم زائد على الذات .

(٢) من ( م ) .

(٣) تلك المخصوصة ( م ) .



فقولنا : هذا الشخص إنسان قضية . موضوعها : قولنا هذا الشخص وعمومها : قولنا إنسان . والأول شخصي ، والثاني كلي ، فلو كان الحاكم على شيء بشيء يجب كونه متصوراً لها ، لزم وجود قوة واحدة تكون مدركة للشخص وللمعنى الكلي . وهذا عند الشيخ عال ، لأن مدرك الأشخاص يجب أن يكون جسمانياً ، ومدرك الكليات يجب أن يكون مجرداً عند الشيخ .

الثاني : إن من علم شيئاً لو وجب أن يعلم كونه عالماً بكونه عالماً . لزم في المرتبة الثالثة أن يعلم كونه عالماً<sup>(١)</sup> ( بكونه عالماً به )<sup>(٢)</sup> وإذا كان كل ما يصح في حق واجب الوجود لذاته يجب أن يكون حاصلاً بالفعل ، لزم أن تكون هذه المراتب التي لا نهاية لها ، حاصلة بالفعل في حق واجب الوجود ، بحسب علمه بكل واحد من الأشياء ، فيلزم منه حصول علوم لا نهاية لها ، لا مرة واحدة ، بل مراراً لا نهاية لها ( ويلزم منه أيضاً حصول علل ومعلولات لا نهاية لها )<sup>(٣)</sup> في تلك العلوم دفعة واحدة . وأنه عال . فهذا تمام السؤال على هذه الطريقة . وبالله التوفيق .

الطريق الثالث من الوجوه التي تمسك الشيخ بها في إثبات كونه تعالى عالماً بالمعلومات :

أنه قال في كتاب « المبدأ والمعاد » : « إن جوهر النفس قبل حصول الصورة المجردة فيه يكون عاقلاً بالقوة ، فإذا حصلت الصورة المجردة فيه ، صارت النفس بسببها عاقلة بالفعل . ( فلما صار جوهر النفس بسبب حلول هذه الصورة فيه )<sup>(١)</sup> عاقلاً بالقوة ، فلو قدرنا هذه الصورة جوهرًا قائماً بالنفس كان أولى أن تكون عاقلة بالفعل ، كما أن الحرارة لما حلت في جوهر النار ، صار جوهر النار بسبب حلول تلك السخونة فيها مسخنًا . فلو فرضنا نفس تلك الحرارة قائمة بنفسها ، وجب أن تكون أولى بكونها مسخنة » .

(١) يريد أن يقول أن تعلم حالة وهو عالم ، حالته التي هو عليها وهو عالم .

(٢) بكونه عالماً به ( ص ) .

(٣) من ( م ) .

(٤) من ( م ) .

فهذا حاصل هذه الطريقة إلا أنه طول في تقسيمات هذا الدليل في كتاب  
المبدأ والمعاد . وهذا الدليل كما نراه مأخوذ من باب الأولى والأخلاق ، وأنه لا  
يفيد إلا الظن الضعيف . فهذا تمام كلمات الناس في إثبات كونه تعالى عالماً .  
وبالله التوفيق<sup>(١)</sup>

ومن الناس من ذكر في إثبات كونه تعالى عالماً وجوهاً أخرى [ نذكر  
منها ]<sup>(٢)</sup> :

الأول : إن الباري تعالى أكمل الموجودات ، وصفة العلم صفة كمال  
وعدمه نقص فوجب الجزم بكونه تعالى موصوفاً بهذه الصفة . وبهذا الطريق تبين  
كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات ، تنزيهاً له عن الجهل .

والوجه الثاني : وهو أن الواحد متناً عالم . فهذا العلم إنما حدث من الله  
تعالى ، إما بواسطة أو بغير واسطة . وكل كمال حصل للمعلول فإن ثبوته للعللة  
أولى ، فوجب الحكم بكونه تعالى عالماً بجميع المعلومات . والله أعلم .

---

(١) من ( م ) .

(٢) زيادة .



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## الفصل الخامس

### في المسائل الفرعة على إثبات كونه تعالى عالماً

فالمسألة الأولى : من الناس من قال : إن كونه تعالى عالماً بنفسه . واحتج عليه بأن قال : علم الشيء بالشيء نسبة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم ، وحصول النسبة مشروط بحصول التغاير ، فالشيء الواحد ، بالاعتبار الواحد ، يمتنع حصول النسبة فيه ، فيمتنع كونه عالماً بنفسه . قالوا : وليس لأحد أن يجيب عن هذا من وجوه :

الأول : إن هذا يبطل بعلم كل واحد منا بنفسه . والثاني : إن اعتبار كونه عالماً مغايراً لاعتبار كونه معلوماً ، وهذا القدر من التغاير يكفي في صحته حصول هذه النسبة .

لأننا نجيب عن الأول فنقول : إن نفس الواحد منا ، ليست فردة منزهة عن جميع جهات التركيب ، بل لا بد وأن يحصل فيها جهة من جهات التركيب ، بل لا بد وأن يحصل فيها جهة من جهات التركيب والتألف ، فلا جرم أمكن حصر الإضافة والنسبة فيها من بعض الوجوه ، فلا جرم صح كونه عالماً بنفسه أما ذات الحق - سبحانه - ف إنها منزهة عن جميع جهات التركيب فردة من كل الوجوه ، فيمتنع حصول النسب والإضافات فيها ، فوجب أن يمتنع فيه كونه عالماً بذاته .

وأما الإجابة عن<sup>(١)</sup> السؤال الثاني : فنقول : العلم نسبة مخصوصة ، وحصول النسب مشروط بحصول المغايرة ، فلو كانت تلك المغايرة ( هي المغايرة )<sup>(٢)</sup> الحاصلة بين المفهوم من كونه عالماً ، وبين المفهوم من كونه معلومات ، فحينئذ تكون المغايرة الحاصلة بهذا الاعتبار متقدمة بالرتبة على حصول العلم ، لكن حصول العلم لتلك الذات متقدم بالرتبة على صيرورتها ، عالمة ومعلومة ، فيلزم وقوع الدور ، وهو محال . فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الشبهة ونقول : الدليل على كونه تعالى عالماً بذاته المخصوصة وجهان :

الأول : ما ذكرناه في الطريق الأول أنه جوهر مجرد غني<sup>(٣)</sup> عن المادة ، وكل ما كان كذلك فإن ذاته حاضرة لذاته ، وكل ما كان كذلك فإنه يكون عالماً بذاته . وتمام الكلام في تقرير هذا المعنى قد سبق .

الوجه الثاني : أن كل من علم علم شيئاً<sup>(٤)</sup> فإنه يمكنه أن يعلم كونه عالماً به وذلك مشروط بكونه عالماً<sup>(٥)</sup> بنفسه على ما بيناه .

وأما الشبهة التي ذكروها . فالجواب عنها : أنا بينا أن ذات الله تعالى ذات معينة ، وكل ما كان كذلك فهناك ماهية ، وهناك تعين . وهناك مجموع تلك الماهية مع ذلك التعين ، فقد حصلت المغايرة من هذا الوجه ، وهي كافية في إمكان حصول النسب والإضافات لتلك الذات .

المسألة الثانية : اعلم أن كل ذات عقلت نفسها ، فتلك الذات عاقلة وهي بعينها أيضاً معقولة ، فعنلها بنفسها لنفسها . هل هو عين نفسها أم لا ؟ قال الشيخ الرئيس : إنه تعالى عقل وعافل ومعقول ، والكل شيء واحد . وذلك لأنه ذات مجردة ، فيها أنه ماهية مجردة ، فهو عقل ، وبما أنه حصل لماهية فهو معقول ، وبما أنه حصلت له ماهية فهو عاقل . فالعقل والعافل والمعقول

(١) الإجابة عن : زيادة .

(٢) من ( م ، ت ) .

(٣) من ( م ، ت ) .

(٤) من ( م ، ت ) .

(٥) من ( س ) .

واحد<sup>(١)</sup> ولقائل يقول : السؤال عليه من وجوه :

الأول : إن لفظ العقل والعقل والمعتول إما أن تكون ألفاظاً مترادفة أو متباينة . فإن كان الأول لم يكن في ذكرها فائدة معنوية ، وإن كان الثاني فهي إما أن تكون مفهومات سلبية أو ثبوتية . والأول باطل لأننا دللنا على أن معنى الشعور والإدراك ليس مفهوماً سلبياً ، فبقي الثاني ، ولا شك أنها ليست مفهومات متباينة<sup>(٢)</sup> بل هي صفات لهذه الذات<sup>(٣)</sup> ، وحيث لا يطل قوله : إن هذه الألفاظ الثلاثة لا تفيد كثرة في المعنى .

الوجه الثاني : وهو أننا قد دللنا على أن معنى الشعور والإدراك معنى نسبي إضافي ، فيمتنع كونه عين تلك الذات المخصوصة .

الوجه الثالث : إن العقل يتفرع على حصول التعقل ، وكونه معقولاً لنفسه ، يتفرع على كونه عاقلاً لنفسه ، فهذه المفهومات الثلاثة يتفرع بعضها على البعض ، فيمتنع كونها مفهوماً واحداً . والله أعلم .

المسألة الثالثة : في تقرير دلالة التكلمين في كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات .

قالوا : إنه تعالى يصح أن يكون عالماً بكل واحد من المعلومات التي لا نهاية لها ، والموجب لكونه تعالى عالماً<sup>(٤)</sup> هو ذاته المخصوصة ، ومق كانت النسخة حاصلة في الكل ، وكان الموجب هو ذاته المخصوصة وجب أن يكون عالماً بجميع المعلومات .

وهذه مقدمات ثلاثة لا بد من تقريرها .

(١) من (س) .

(٢) المترادف مثل الحنطة والبر والقمح لحقيقة واحدة والمتباين : ما يفيد المغايرة ليسين أن حقيقة شيء ، غير حقيقة شيء آخر .

(٣) الذوات (س) .

(٤) عالماً (س) .

المقدمة الأولى : قوله إنه تعالى يصح أن يكون عالماً بكل واحد من المعلومات . فالدليل عليه : أنه ثبت أنه تعالى عالم قادر ، وكل من كان عالماً قادراً ، فإنه يجب أن يكون حياً ، وكل من كان حياً ، فإنه لا يمتنع عليه أن يكون عالماً بكل واحد من المعلومات ، والعلم به بدیهي ، يتبع أنه تعالى لا يمتنع كونه عالماً بكل واحد من المعلومات .

وأما المقدمة الثانية : فهي قولنا : المقتضى لتلك العالمية ليس إلا ذاته المخصوصة ، والدليل عليه : هو أننا قد بينا : أن كون الشيء عالماً بالشيء نسبة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم ( والنسب لا يمكن أن تكون أموراً قائمة بأنفسها ، والعلم به ضروري . فلا بد وأن تكون صفات لغيرها )<sup>(١)</sup> فالعالمية صفة مفطرة إلى الغير [ والمفتقر إلى الغير<sup>(٢)</sup> ] ، ممكن لذاته والممكن لذاته ، لا بد له من سبب . فعالمية الله تعالى لا بد لها من سبب . وذلك السبب إما أن تكون تلك الذات المخصوصة سواء كان بواسطة أو بغير واسطة ، وإما أن تكون غير تلك الذات ، والقسم الثاني باطل . وإلا لزم أن يفتر في حصول صفة العالمية له تعالى إلى سبب منفصل ، وهو محال ، فيبقى الأول فيثبت أن المقتضى لكونه تعالى عالماً ، ليس إلا ذاته المخصوصة .

وأما المقدمة الثالثة : إنه لما ثبت أنه تعالى يصح أن يكون عالماً بكل واحد من المعلومات ، وثبت أن المقتضى لحصول تلك العالمية هو ذاته المخصوصة وجب الحكم بكونه تعالى عالماً بجميع المعلومات . والدليل عليه : أن جميع العالميات صحيحة ، على تلك الذات . والذات موجبة ببعضها ، ونسبة تلك الذات إليها بأسرها على السوية ، فلم يكن كونها مقتضية لبعض تلك العالميات ، أولى من كونها مقتضية للبقا . وقد ثبت أن تلك الذات مقتضية لحصول<sup>(٣)</sup> بعض تلك العالميات ، فوجب أن تكون مقتضية لحصول كلها ، لأن الرجحان حال حصول الاستواء غير معقول ، فيثبت أنه يجب كونه تعالى عالماً

(١) من (م) .

(٢) بعض (م) ، من .

(٣) زيادة .

بجميع المعلومات التي لا نهاية لها . وهذا تمام تقرير هذا الدليل .

ولقاتل أن يقول : السؤال عليه من وجوه :

الأول : لا نسلم أنه يصح كونه تعالى عالماً ، بكل واحد من المعلومات قوله : « إنه قادر عالم ، وكل قادر عالم فإنه حي ، وكل حي ، فإنه يصح أن يعلم كل واحد واحد من المعلومات » قلنا : هذا مغالطة . لأن معنى الحي : أنه الذي يصح أن يعلم ويقدر . لقوله : كل قادر عالم فإنه حي - معناه : أن كل قادر عالم ، فإنه لا يتمتع أن يكون موصوفاً بتلك القدرة ، وبذلك العلم . فلم قلتم : إن كل من لا يتمتع أن يكون موصوفاً بالقدرة المخصوصة وبالعالم المخصوص ، فإنه لا يتمتع أن يكون موصوفاً بساتر العلوم ؟ فإن كان قولنا : إن كل من علم شيئاً أمكنه أن يعلم سائر المعلومات . مقدمة بديهية ، فاتركوا هذا الدليل ، واكتفوا بدعوى البديهية . وإن كانت مقدمة نظرية ، فلا بد في تقريرها من الدليل . وما ذكرتموه وإن كان يوهم أنه دليل إلا أن البحث الذي ذكرناه ظهر أنه إعادة تلك المقدمة بعبارة أخرى .

والسؤال الثاني : هب<sup>(١)</sup> سلمنا أن تلك الذات المخصوصة لا يتمتع عليها كونها عالمة بساتر المعلومات . فلم قلتم : إن يجب كونها عالمة بساتر المعلومات ؟ قوله : تلك الذات المخصوصة هي الموجبة لتلك العالمية ( ونسبة تلك الذات الموجبة لتلك العالمية )<sup>(٢)</sup> إلى سائر العلوم ( على التسوية )<sup>(٣)</sup> قلنا : هذا ممنوع . فلم لا يجوز أن يقال : تلك الذات المخصوصة توجب لذاتها بعض العالميات دون بعض ؟ وقوله : « ليس كونها موجبة لبعض تلك العالميات أولى من كونها موجبة لسائرها »<sup>(٤)</sup> ، كلام ضعيف . لأننا نقول : ندعي<sup>(٥)</sup> أنه ليس بعضها أولى من البعض في نفس الأمر ، أو تدعي عدم هذه الأولوية في حقولنا وأذهاننا ؟

(١) هب (س) .

(٢) من (م) .

(٣) من (م) .

(٤) موجبة بساترها (س) .

(٥) الداعي (م) .



والأول ممنوع . وذلك لأن العلم بهذا المعلوم يخالف العلم بذلك المعلوم الثاني ، ولا يلزم من كون الذات موجبة لشيء كونها ( موجبة )<sup>(١)</sup> لما يخالف ذلك الشيء . لأن الحقائق المختلفة لا يجب استوائها في الأحكام والآثار .

والثاني : وهو عدم الأولوية في أذهاننا وأفكارنا ، مسلم . إلا أن هذا<sup>(٢)</sup> لا يفيد . إلا أن العقل يتوقف في هذا الحكم ، ولا يجوز فيه ( بشيء البتة . فأمّا أن يجوز فيه )<sup>(٣)</sup> لعدم التفاوت فهو باطل . ألا ترى أن المتكلمين يقولون : إن العلم صفة متعلقة بالمعلوم ؟ ثم زعموا : أن العلم بكل معلوم ماهيته مخالفة لماهية العلم المتعلق بالمعلوم الآخر . فذلك العلم الخصوص ماهية مخصوصة تقتضي لماهيتها المخصوصة التعلق بذلك المعلوم المعين دون سائر<sup>(٤)</sup> ما سواه . وإذا عقل هذا في العلم فلم لا يجوز أيضاً أن يقال : تلك الذات المخصوصة يوجب لذاتها التعلق ببعض المعلومات دون البعض ؟ فهذا جملة الكلام في هذا الباب . والله أعلم .

والأولى في هذا الباب . أن نقول : لا شك أنه تعالى أكمل الموجودات والجهل بأي معلوم كان ، صفة نقص . وصريح العقل يقضي بوجوب تنزيه الله عن النقص . فوجب الحكم بكونه تعالى عالماً بجميع المعلومات . وأيضاً : فهذا القول أقرب إلى الاحتياط ، فوجب المصير إليه .

واعلم : أن هذا المخالف له مقامان : إحداهما : أنه تنازع في أصل العالمية . والثاني : الذين ينازعون في كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات . أما المقام الأول . فقد ذكروا فيه وجوهاً من الشبهات .

الشبهة الأولى : قالوا : لو كان عالماً بشيء لكان كونه عالماً ، إما أن

(١) من ( س ) .

(٢) لو قال : إن العقل لفهمت العبارة بسهولة .

(٣) من ( م ) .

(٤) دون ما سواه ( م ) .

يكون عين ذاته ، وإما أن يكون غير ذاته ، والقسمان باطلان<sup>(١)</sup> فبطل الملزوم ،  
أما الحصر فظاهر .

وأما أنه يمتنع أن يكون علمه بالمعلومات عين<sup>(٢)</sup> ذاته فلوجوه :  
الأول : إنا نعلم بالضرورة أن قولنا : واجب الوجود فإنه لا يفيد شيئاً .  
وقولنا : واجب الوجود عالم يفيد معنى منظوماً ، ولولا التغاير لما حصل الفرق .

الثاني : إن نقيض قولنا : إنه واجب الوجود لذاته<sup>(٣)</sup> هو أنه ليس واجب  
الوجود . ونقيض قولنا : إنه عالم هو أنه ليس بعالم . ومعلوم بالضرورة ، أن  
قولنا : إنه عالم لا يناقضه قولنا إنه ليس واجب الوجود . وقولنا : إنه واجب  
الوجود لا يناقضه قولنا : إنه ليس بعالم ، ولولا أن المفهوم من قولنا : إنه عالم  
ليس نفس المفهوم من قولنا : إنه واجب الوجود لذاته . لما صحت هذه  
الاحكام .

والثالث : إنا إذا قلنا : واجب الوجود عالم . فهذه قضية مفهومة ، قابلة  
للتصديق والتكذيب في الشك والشبهة . وكل قضية يكون عمومها غير  
موضوعها ، فإنها لا تكون كذلك .

والرابع : وهو أنه يمكننا تعقل كونه واجب الوجود لذاته مع الشك في  
كونه ( عالماً ، ويمكننا تعقل كونه عالماً مع الشك في كونه )<sup>(٤)</sup> واجب الوجود  
لذاته . وذلك يوجب التغاير فإن المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم .

والخامس : أنا بينا أن العلم عبارة عن التعلق المخصوص وعن النسبة  
المخصوصة ، وذاته تعالى ذات قائمة بنفسها ، ومن المعلوم بالضرورة أن الذات

(١) علمه عين ذاته ليس باطلاً . فإن الناس رأوا محمداً ﷺ عالماً . ولم يقولوا إن جسده شيء .

وعلمه شيء .

(٢) لي ( م ) غير .

(٣) لذاته ( م ) .

(٤) من ( م ) .

القائمة بنفسها مغايرة للنسبة المخصوصة ، فثبت بهذه الوجوه أنه يمتنع أن يكون علمه عين ذاته<sup>(١)</sup> .

وأما بيان أنه يمتنع أن يكون علمه غير ذاته . فالدليل عليه : أن ذلك العلم إما أن يكون موجوداً قائماً بنفسه ، وإما أن يكون صفة قائمة بذاته ، والأول باطل ، لأن كونه عالمًا ( بالمعلوم صفة له ، وصفة الشيء يمتنع كونه قائماً بذاته ، فثبت أن كونه عالمًا )<sup>(٢)</sup> بالأشياء صفة مفتقرة إلى ذاته ، والصفة المفتقرة إلى الذات تكون ممكنة بنفسها ، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر ، وذلك المؤثر ليس إلا تلك الذات .

إلا أن هذا باطل من وجوه :

الأول : إن ذاته مؤثرة في وجود العالم ، فلو كانت مؤثرة في حصول ذلك العلم ، لكان قد صدر عن الواحد أكثر من الواحد ، وهو محال .

والثاني : إن الموصوف بذلك العلم ، هو تلك الذات ، فلو كان المؤثر فيه أيضاً نفس تلك الذات لزم كون الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً<sup>(٣)</sup> ، وهو محال .

والثالث : إن افتقار الأثر إلى المؤثر ، يمتنع أن يحصل حال ( بقاء الأثر ، وإلا لزم تكوين الكائن ، وتحصيل الحاصل ، وهو محال . فوجب أن يكون افتقاره إليه حال )<sup>(٤)</sup> العدم أو حال الحدوث . وعلى التقديرين ، فكل ما يكون مفتقراً إلى المؤثر ، فإنه محدث . فوجب فيما لا يكون محدثاً أن لا يكون مفتقراً إلى المؤثر ، وعالمية الله قديمة ، فامتنع افتقارها إلى المؤثر .

الشبهة الثانية : أن يقال : العلم إما أن يكون صفة كمال ، وإما أن لا يكون . فإن كان الأول فيلزم أن يقال : إن ذاته ناقصة بذاتها ، مستكملة بتلك

(١) غير (س) .

(٢) من (م) .

(٣) معاً (س) .

(٤) من (م) .

الصفة المغايرة ، والناقص يتمتع كونه إلهاً ، وإن كان الثاني وجب تنزيه الله تعالى عنه ، لأن ما لا يكون صفة كمال ، امتنع الحكم بكونه تعالى موصوفاً به .

**الشبهة الثالثة :** إنا قد ذكرنا أن العلم نسبة مخصوصة ( وإضافة مخصوصة )<sup>(١)</sup> وحصول النسبة والإضافة مشروط بحصول المضافين ، مثلاً : أبوه زيد لعمره ، لا يمكن حصولها إلا بعد حصول ذات زيد وعمره ، ولما كانت المعرفة والعلم نسبة مخصوصة وجب أن يكون حصولها موقوفاً على حصول المضافين . إذا ثبت هذا فنقول : ذات الباري تعالى لا تكون كافية في حصول الصفة المسماة بالعلم ، لأننا بينا : أن العلم نسبة ، وحصول النسبة لا يستقل به شيء واحد البتة ، فإذا ذات الباري يتمتع خلوه عن العلم - والعلم موقوف على المضاف الثاني - لزم ( أن تكون ذات الله تعالى موقوف التحقق على اعتبار غيره ، والموقوف على الغير ممكن لذاته فيلزم )<sup>(٢)</sup> أن يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته ، وهو محال .

**الشبهة الرابعة :** قالوا : العلم عند الفلاسفة عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم وعند المتكلمين عبارة عن نسبة مخصوصة تحصل بين العلم وبين المعلوم . وعلى كل التقديرات ، فإنه يجب أن يكون العلم ( بكل )<sup>(٣)</sup> معلوم مغاير للعلم بالمعلوم ، الآخر .

أما على قول الفلاسفة . فلأن كل شيء فإنه مخالف للشيء الآخر ، إما بحسب ( أصل )<sup>(٤)</sup> ماهيته وإما بحسب تبعه ، فالصورة المطابقة لأحدهما لا بد ، وأن تكون مخالفة للصورة المطابقة للآخرى .

وأما على قول المتكلمين : فلأن الانتساب إلى هذا يصح تنقله حال الذهول عن الانتساب إلى غيره ، والمعلوم مغاير لغير المعلوم ، فيثبت أن ( على

(١) من ( م ) .

(٢) من ( م ) .

(٣) من ( م ) .

(٤) من ( م ) .

القول المنقول عن الفلاسفة<sup>(١)</sup> وهل القول المنقول عن المتكلمين يجب أن يكون العلم بكل معلوم مغايراً للعلم بالمعلوم الآخر .

إذا ثبت هذا فنقول : لو كان الباربي تعالى عالماً بعلومات لا نهاية لها ، لزم أن يحصل في ذاته صفات لا نهاية لها ، ( وأحوال لا نهاية لها )<sup>(٢)</sup> وذلك محال لوجهين :

الأول : إن كل كثرة حاصلة ( بها . فإنها تقبل الزيادة والنقصان . وكل ما يقبل الزيادة والنقصان ، فإنه متناهي ينتج : أن كل كثرة حاصلة<sup>(٣)</sup> فإنها تكون متناهية . ويلزم : أن ما لا يكون متناهياً ، فإنه ممنوع الحصول .

والثاني : إن إله العالم إذا كان مركباً من الكثرة ، لزم كونه ممكن الوجود لذاته ، وذلك لأن كل مركب من الأجزاء ( فإنه يفترق إلى كل واحد من أجزائه ، وجزء الشيء غيره ، فكل مركب فهو )<sup>(٤)</sup> مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته ( فيلزم أن يكون إله العالم ممكن الوجود لذاته ، وما كان ممكن الوجود لذاته )<sup>(٥)</sup> وجب افتقاره إلى مؤثر آخر فيلزم افتقار الإله إلى إله آخر ، وهو محال .

ولا يقال : هذه الكثرة واقعة في العلوم<sup>(٦)</sup> ، والمعلوم صفات ، فالكثرة واقعة في الصفات ( فلم لا يجوز أن يقال : إن ذاته منزهة عن الكثرة وهي موجبة لهذه الصفات )<sup>(٧)</sup> ؟ لأننا نقول : الإله إما أن يكون عبارة عن مجموع الذات مع الصفات ، أو هو عبارة عن الذات فقط ، والصفات خارجة عن مسمى الإله . فإن كان الأول فحينئذ يلزم أن يكون مسمى الإله ممكنأ محتاجاً .

(١) من ( م ) .

(٢) من ( س ) .

(٣) من ( س ) .

(٤) من ( م ) .

(٥) من ( م ) .

(٦) المعلوم ( س ) .

(٧) من ( م ) .

وإن كان الثاني فحينئذ إله العالم ليس إلا تلك الذات المجردة عن الصفات ،  
فهذه الصفات تكون زائدة على الإله مغايرة لها فوجب نفيها .

والجواب عن الشبهة الأولى : إنها بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا  
الواحد ، وعلى أن الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً . وعلى أن علة  
الحاجة إلى المؤثر ، إما الحدوث وإما الإمكان ، بشرط الحدوث . وهذه الأصول  
الثلاثة قد سبق القدرح فيها على الاستقصاء ، فلا فائدة في الإعادة .

والجواب عن الشبهة الثانية : أن نقول : ذاته المخصوصة من حيث هي  
هي كاملة لعينها ولذاتها ، ومن لوازم ذلك الكمال إيجابها لصفة العلم<sup>(١)</sup> وعلى  
هذا التقدير فالشبهة زائلة .

والجواب عن الشبهة الثالثة : إنه إن لزم نفي العلم لكون العلم نسبة  
موقوفة على حصول المضاف الثاني ، لزم كونه مؤثراً في وجود العالم ، لأن المؤثر  
أيضاً من باب النسب والإضافات .

والجواب عن الشبهة الرابعة : إن أبعد الأشياء عن طبائع الكثرة :  
الوحدة ، ثم إنها نصف الاثنين ، وثلاث الثلاثة ، وربيع الأربعة ، وهلم جرا ،  
إلى ما لا نهاية له من النسب . فيثبت : أن كثرة الإضافات والنسب لا يقدح في  
حصول الوحدة الذاتية . فهذا تمام الكلام في هذا الباب والله أعلم .

---

(١) العلم (س) .



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## الفصل السادس

### في البحث عن كونه تعالى عالماً بالجزئيات

من الناس من يحكي عن الفلاسفة أنهم يقولون : إنه تعالى غير عالم بالجزئيات . وهذه الحكاية فيها نظر . وذلك لأن ذاته المخصوصة ذات معينة ، وهو عالم بتلك الذات المعينة . ولا معنى للجزئية إلا ذلك ، فيكون عالماً بالجزئية وأيضاً : إنه لذاته علة العقل الأول ، والظاهر من مذهبهم أنهم يعترفون بكونه تعالى عالماً به من حيث أنه هو ، بل الصحيح أن يقال : إنهم ينكرون كونه تعالى عالماً بالتغيرات من حيث إنها متغيرة وينكرون كونه تعالى عالماً بالجسمانيات بحسب مقاديرها المعينة المخصوصة .

واحتجوا على إثبات مذهبهم بوجوه :

الحجة<sup>(١)</sup> الأولى : قالوا : لو فرضنا كونه عالماً بأن زيداً جالس في هذا المكان ، فإذا قام زيد من ذلك المكان<sup>(٢)</sup> فعلمه بكونه جالساً ، إن بقي كان ذلك جهلاً ، والجهل على الله تعالى محال . وإن لم يبق كان ذلك تغييراً ، والتغير على الله محال . فهذا هو الحرف الذي عليه تعويل القوم .

واعلم أن المتكلمين صاروا فريقين عند هذه الشبهة . فمنهم من يقول :

(١) الشبهة [ الأصل ] .

(٢) المكان ( س ) .



العلم الأول باقي . ومنهم من التزم التغير . وقال : العلم الأول غير باقي أما الفريق الأول . فقالوا : إن العلم بأن الشيء سيحدث هو نفس العلم بحدوثه إذا حدث ؛ فالعلم باقي والتغير واقع في المعلوم .

واحتجوا على صحة قولهم بوجوه :

الأول : إنه تعالى يعلم بالعلم الواحد<sup>(١)</sup> جميع المعلومات . فلما لم يلزم من تكثر تلك المعلومات تكثر العلم . وجب أن لا يلزم أيضاً من تغير المعلومات تغير العلم .

والثاني : إن العلم صفة ينكشف بها المعلومات كما هي . ونذكر لهذا المعنى مثلاً . فنقول : إنا إذا فرضنا مرآة منصوبة على الجدار ، فكل من مرّ بتلك المرآة انكشفت صورته فيها . فعند مرور الناس على تلك المرآة لا يزال ينكشف فيها صورة بعد صورة<sup>(٢)</sup> إلا أن المرآة لم تتغير عن حالها . بل التغير إنما وقع في الناس الذين يمرّون عليها<sup>(٣)</sup> إذا عرفت هذا فنقول : العلم صفة متهيئة لإدراك ما يعرض عليها ، فتلك الصفة باقية بحالها ، والتغير واقع في المعلومات<sup>(٤)</sup> .

الوجه الثالث : قالوا : إذا فرضنا أن إنساناً اعتقد أن زيداً يدخل الدار غداً ، وفرضنا ذلك الاعتقاد إلى أن دخل زيد البلد ، فإن تعين ذلك الاعتقاد<sup>(٥)</sup> ، يصير معتقداً لكون زيد داخلياً في البلد في هذه الساعة . فيثبت بما ذكرنا أن العلم بأن الشيء سيوجد نفس<sup>(٦)</sup> العلم بوجوده إذا وجد .

والرابع : هو أن العلم صفة حقيقية قائمة بذات العالم وتعلقه بالمعلوم

(١) لو قال يعلم بعلمه لكان أفضل . فإن الواحد يفيد أنه يعلم بعلم ثان وثالث .

(٢) غير صورة ( س ) .

(٣) هل معنى ذلك أن الله لا يتأثر بمرور المعلومات كما لا تتأثر المرآة ؟ التشبيه في غير موضعه .

(٤) المعلومات ( س ) .

(٥) لو قال فإن فرض ذلك الاعتقاد لكان أفضل .

(٦) نفس ( س ) تعين ( م ) .

نسبة بين العلم وبين المعلوم . فإذا تغير المعلوم فقد تغيرت نسبة ذلك العلم إلى المعلوم ، ولم يتغير ذات العلم . ألا ترى أن الرجل إذا كان جالساً في مكان نفسه فجاء إنسان وجلس على أحد جانبيه ، كان هذا الجالس يميناً له ، فإذا قام ذلك الإنسان ، وانتقل من ذلك الجانب إلى الجانب الآخر صار الإنسان الأول يساراً له ، بعد أن كان يميناً له ، فههنا وقع التغير والتبدل في هذه الإضافة ، مع أن صريح الحس والعقل يدل على أنه لم يقع فيه التغير البتة<sup>(١)</sup> ، بل هو باقٍ كما كان .

فهذا جملة الوجوه التي يتمسك بها من يقول العلم الأول باقٍ كما كان .  
وأما القائلون بأنه يجب أن يتغير العلم عند تغير المعلوم . فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه :

الحجة الأولى : إنا إذا فرضنا أن إنساناً اعتقد أن زيداً سيدخل البلد غداً ، ثم قدرنا أن ذلك الإنسان جلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار ، وبقي على ذلك الاعتقاد إلى أن دخل النهار ، ودخل زيد البلد ، إلا أن ذلك الجالس لم يعلم أنه جاء النهار . فإن ذلك الإنسان بمجرد اعتقاده في أن زيداً يدخل البلد غداً ، لا يصير عالماً بأنه دخل الآن في البلد ، ولو كان العلم بأن الشيء سيوجد<sup>(٢)</sup> نفس العلم بوجوده إذا وجد . لوجب أن يحصل هذا العلم في هذه الصورة ، وحيث لم يحصل ، علمنا أن العلم بأن الشيء سيوجد ليس نفس العلم بوجوده إذا وجد . نعم إذا حصل عنده علم<sup>(٣)</sup> بأن زيداً سيدخل البلد غداً ، ثم حصل عنده علم ثان بأنه<sup>(٤)</sup> جاء الغد فإنه يتولد من ذينك العلمين علم ثالث ، بأنه دخل زيد البلد في هذه الساعة . فهذا علم جديد تولد عن العلمين الأولين ، لا أنه ينقض العلم الأول .

(١) المثال لا ينطبق على المقي .

(٢) ليس نفسه ( م ) .

(٣) علم ( ت ) .

(٤) ثان ( ت ) .

الحجة الثانية : في بيان العلم بأن الشيء سيوجد ليس نفس العلم بوجوده إذا وجد : هو أنا نقول : من البين في بديهة العقل أن حقائق الأشياء لا تنقلب ، فالسواد لا ينقلب بياضاً ، والعلم لا ينقلب ضدّه<sup>(١)</sup> . إذا عرفت هذا . فنقول : العلم بأن الشيء سيوجد ماهية مخالفة لماهية بأن الشيء موجود في الحال . والدليل عليه هو أنه ، يمتنع قيام كل واحد منهما مقام<sup>(٢)</sup> الآخر . وذلك لأن قيل وجود الشيء لو اعتقد فيه كونه موجوداً ، لكان ذلك جهلاً ( عند وجوده . ولو اعتقد فيه أنه غير موجود ، وأنه سيوجد ، لكان ذلك جهلاً<sup>(٣)</sup> ) فيثبت أن ماهية كل واحد من هذين العلمين مخالفة لماهية العلم الآخر . وإذا ثبت هذا فنقول : قد بينا أن الماهيات والحقائق يمتنع عليها الانقلاب والتغير ، فوجب أن يمتنع أن يصير أحد العلمين نفس العلم الثاني ، فيثبت أن العلم بأن الشيء سيوجد ، يمتنع أن يكون نفس العلم بوجوده إذا وجد .

الحجة الثالثة : أن نقول : من البين في بديهة العقل : ( أن الشيء الذي يكون مشروطاً بشرط ، فإنه يكون مغايراً للشيء الذي لا يكون مشروطاً بذلك الشرط . بل نقول<sup>(٤)</sup> ) : إن الشيء الذي هو موجود في الحال ، مغاير للشيء الذي هو غير موجود في الحال ، بل سيوجد بعد ذلك . وإذا عرفت هذا فنقول : العلم بأن الشيء سيوجد غير مشروط بكون ذلك الشيء موجوداً في الحال ، بل يكون ذلك منافياً له ، وأما العلم بأنه موجود في الحال ، فإنه مشروط بكون ذلك الشيء موجوداً في الحال ، فوجب الجزم بكون أحد العلمين مغاير للآخر . بل نقول : إن العلم بأن الشيء سيوجد حاصل في الحال ، ولا يبقى عند وجوده . والعلم بأنه غير موجود غير حاصل<sup>(٥)</sup> في الحال ، وسيوجد عند وجوده ، فهذان العلمان كالتنافيين المتضادين ، فالقول بأن أحدهما عين

(١) قلوة (س) .

(٢) هذا ليس له محل ، وذلك ليس له محل .

(٣) من (م) .

(٤) من (س) .

(٥) غير حاضر (س) .

الأخر ، يجري مجرى أن يقال : إن أحد الضدين نفس الآخر ، وذلك محال لا يقبله العقل .

الحجة الرابعة : إن العلم صورة مطابقة للمعلوم ، ثم من المعلوم بالضرورة : أن ماهية قولنا : سيحدث مخالفة لماهية قولنا : إنه الآن حادث وحاصل ، ولما كانت الماهيتان مختلفتين كانت الصورتان المطابقتان لهما ، وجب أن يكونا مختلفين ، لأن المطابق للمختلف يجب أن يكون مختلفاً ، وإذا كانت إحدى الصورتين مخالفة للأخرى ، امتنع القول بأن إحداهما عين الأخرى . فهذه وجوه جلية قربية من أن تكون بديهية في بيان أنه يمتنع أن يكون العلم بأن الشيء سيوجد ، نفس العلم بوجوده ، إذا وجد .

جئنا<sup>(١)</sup> إلى الجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها في تقرير قولهم .  
فأما الجواب عن الوجه الأول : وهو أنه لما لم يتكرر العلم بتكرر المعلومات ( وجب أن لا يتغير بتغيرها ، فهو من وجهين الأول : إننا لا نسلم أن العلم لا يتكرر بتكرر المعلومات )<sup>(٢)</sup> والدليل عليه : أن العلم إما أن يكون صورة<sup>(٣)</sup> مطابقة للمعلوم ، وإما أن تكون نسبة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم . فإن كان الأول وجب تكرر المعلوم عند تكرر المعلومات ، لأن الأشياء المطابقة للماهيات المختلفة ، يجب كونها مختلفة . وإن كان الثاني فلكذلك أيضاً . لما بينا أن النسبة إلى الشيء مغايرة للنسبة إلى غيره . بدليل : أنه يصح تعقل إحدى النسبتين حال الذهول عن الأخرى . والثاني : هب أنا سلمنا أن العلم لا يجب أن يتكرر عند تكرر المعلومات . فلم قلتم : إنه يلزم أن لا يتغير عند تغير المعلومات ؟ فإن ذلك قياس من غير جامع . والدليل القاهر الذي ذكرناه يدل على أنه يجب أن يتغير عند تغير المعلومات .

وأما ( الجواب عن )<sup>(٤)</sup> الشبهة الثانية : وهي قولهم : إن العلم صفة

(١) جراً ( م ) جئنا ( س ) .

(٢) من ( م ) .

(٣) صورة سقط ( م ) .

(٤) زيادة .

مخصوصة تنكشف بها حقائق المعلومات . فنقول : قد ذكرنا في كتاب « العلم » : ( أن العلم )<sup>(١)</sup> : لأمعنى له إلا هذا الانكشاف ، وإلا هذا التبيين المخصوص ، فأما إثبات صفة وراء هذه النسبة المخصوصة ، وسوى هذه الإضافة المخصوصة ، فقد ذكرنا في كتاب « العلم » : أن الدليل لم يدل على ثبوته البتة . ( وإذا ثبت هذا )<sup>(٢)</sup> فنقول : إنه لما دل الدليل على أن هذه النسبة المخصوصة قد تغيرت . كان ذلك حكماً بأن العلم قد تغير . ثم نقول : سلمنا : أن العلم أمر<sup>(٣)</sup> مغاير لهذه النسبة المخصوصة ، إلا أننا نقول : إن ذلك الشيء المخصوص . هل يوجب النسبة المخصوصة إلى العلوم المخصوص أو لا يوجبه ؟ ( فإن كان يوجبه )<sup>(٤)</sup> فهو ليس بعلم . لأن العلم عبارة عن هذا الانكشاف ، وهذا التجلي . ولا شك أن الانكشاف والتجلي حالة نسبية بين العلم وبين المعلوم . فإذا فرضنا صفة ليست هي نفس هذا التجلي ولا موجبة لهذا التجلي ، امتنع كونه علماً . وأما إن قلنا : إن تلك الصفة المخصوصة موجبة لهذه النسبة المخصوصة ، ولهذا الإضافة المخصوصة ، فعند زوال هذه النسبة المخصوصة قد زالت لازمة ذلك العلم . وزوال اللازم يدل على زوال الملزوم . فههنا يجب القطع أيضاً بزوال ذلك العلم .

( وأما الجواب عن الشبهة الثالثة )<sup>(٥)</sup> : وهي قولهم : إنا إذا فرضنا بقاء اعتقاد : أن زيدا سيدخل البلد غداً إلى وقت حصول الدخول فإنه بتعين ذلك العلم يصير علماً بأنه حصل ذلك الدخول . فنقول : الجواب عنه أن نقول : أكثر المتكلمين يقولون : البقاء على المعلوم ممتنع ، بل إنه عرض<sup>(٦)</sup> يحدث حالاً فحالاً . وإذا كان هذا البقاء ممتنعاً ، فكيف عرفوا : أنه لو حصل هذا الممتنع فإن الأمر يكون كذا وكذا ؟ ومن الذي أخبرهم بأن الأمر كما يقولون ؟ ثم

(١) من ( م ) .

(٢) من ( م ) .

(٣) أمر ( م ) .

(٤) من ( م ) .

(٥) من ( ت ) .

(٦) القول بالعرض ، أحسن ما يقال في تغير العلم .

نقول : إنا قد بينا أنه لو بقي هذا الاعتقاد إلا أنه لم يعلم أن النهار قد حضر ، فإنه لا يصير<sup>(١)</sup> بسبب ذلك الاعتقاد علماً بأنه قد دخل البلد في هذه الساعة ، فيثبت أن الصورة التي ذكروها من أدل الدلائل عا . صحة قولنا .

( وأما الجواب عن الشبهة الرابعة )<sup>(٢)</sup> : وهي قولهم : العلم صفة لها نسبة مخصوصة والتغير هو النسبة ، لا تلك الصفة : فالكلام الذي تقدم ذكره يكشف عما فيه من المباحث . والله أعلم .

الفريق الثاني من المتكلمين الذين التزموا وقوع التغير في العلم : وقالوا : إنه إذا زال المعلوم يزول العلم به ، ويحدث علم آخر . قالوا : وتقرير هذا الكلام هو : أن تلك الذات المخصوصة موجبة للعلم بالمعلوم بشرط حصول ذلك المعلوم ، فإذا حصل ذلك المعلوم على ذلك الوجه ، فقد حصل شرط الاقتضاء ، فوجب لتلك الذات المخصوصة حصول العلم بذلك الشيء ، فإذا زال ذلك المعلوم فقد زال شرط ذلك الاقتضاء وحصل شرط علم آخر ، فلا جرم يزول العلم الأول ويحدث علم آخر . وهذا هو قول أبي الحسين البصري من علماء المعتزلة ، وهو قول جهنم بن صفوان وهشام بن الحكم ، من القدماء .

وأما المتكلمون المتأخرون : فقد استدلوا على فساد هذا القول بوجوده :

الحجة الأولى : قالوا : هذا العلم لما حدث بعد أن لم يكن فلا بد ( له من محدث وفاعل ومحدث ذلك العلم وفاعله لا بد )<sup>(٣)</sup> وأن يكون علماً به . لما بينا أن صدور الفعل المحكم عن الفاعل مشروط بكون ذلك الفاعل علماً . فيكون إحداث هذا العلم مشروطاً بحصول علم آخر قبله . والكلام في ذلك العلم السابق ، كالكلام في هذا العلم وذلك بوجوب التسلسل وهو محال . ولقائل أن يقول : هذه الحجة ضعيفة لأنكم رتبتم هذا الكلام على أن هذا

(١) يصير في ( م ) .

(٢) من ( ث ) .

(٣) من ( م ) .

العلم إنما يحدث لأن الفاعل المختار يوجد هذا العلم بالقدرة والاختيار . ونحن لا نقول به ، بل نقول : ذاته المخصوصة موجبة للعلم بالشيء ، بشرط كون ذلك المعلوم واقعاً على ذلك الوجه . فإذا وقع الشيء على الوجه الخاص كان شرط الاقتضاء حاصلاً ، فتوجب الذات المخصوصة ذلك العلم المخصوص ، فإذا زال ذلك المعلوم فقد زال شرط الاقتضاء ، فيزول ذلك العلم . وعلى هذا التقدير فتلك الحجة باطلة ساقطة .

الحجة الثانية : قالوا : لو حدث ذلك العلم . فيما أن يحدث في ذات الله تعالى ، وإما أن يحدث في ذات أخرى . وإما أن يحدث لا في عمل . والأقسام الثلاثة باطلة ، فكان القول بحدوث العلم باطلاً . وإنما قلنا إنه يمتنع أن يحدث في ذات الله تعالى لأنه يلزم أن تكون ذات الله تعالى عللاً للحوادث وأنه باطل . وإنما قلنا : إن القسمين الباقيين باطلان ، لأن كون الذات عالة بكذا وكذا صفة لتلك الذات ، وحصول صفة الذات لا في تلك الذات : قول محال .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن نقول : إن تلك العلوم حدثت في ذات الله تعالى ؟ قوله : « يلزم أن تكون ذاته عللاً للحوادث » . قلنا : إن أردتم بكونه عللاً للحوادث حدوث هذه العلوم في ذاته ، فهذا إلزام للشيء على نفسه وأنه باطل .

الحجة الثالثة : أن يقال : كل صفة يشير العقل إليها ، فيما أن تكون ذات الله كافية في استلزامها ، أو تكون كافية في دفعها ، أو لا تكون كافية لا في استلزامها ولا في دفعها . فإن كان الأول وجب دوام تلك الصفة بدوام تلك الذات . وذلك يمنع من التغير ، وإن كان الثاني وجب دوام سلب تلك الصفة بدوام تلك الذات . وذلك أيضاً يمنع من التغير . وإن كان الثالث<sup>(١)</sup> وهو أن لا تكون تلك الذات كافية في ثبوت تلك الصفة ولا في سلبها ، فحينئذ يلزم أن يكون ثبوت تلك الصفة وسلبها موقوف على شيء مغاير لتلك الذات . ومن

(١) هذا الغرض الثالث لا يصح في ذات الله .

المعلوم أن تلك الذات لا تنفك عن ثبوت تلك الصفة وسلبها ، وإذا ثبت أن ثبوتها وسلبها موقوف ، على الغير ، ( والموقوف على الموقوف على الشيء ، موقوف على الغير يلزم أن تكون تلك الصفة المخصوصة موقوفة على الغير )<sup>(١)</sup> وكل ما كان موقوفاً على الغير ، كان ممكناً لذاته ، فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكناً لذاته . وذلك خلف باطل . فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الوجه . وهو جيد .

الحجة الرابعة : أن نقول إذا علم الله في الأزل أن العالم معدوم في الحال . فإذا أوجده وعلم أنه موجود في الحال . فهل زال العلم ( الأول )<sup>(٢)</sup> . أو ما زال ؟ والثاني باطل . وإلا لكان قد حصل العلم بأنه معدوم في الحال ، وبأنه موجود في الحال ، وذلك يوجب الجهل ، ويوجب الجمع بين الاعتقادين المتنافيين . وأنه محال . وأما القسم الأول ، وهو أنه زال العلم الأول . فنقول : ذلك العلم إما أن يقال : إنه كان قديماً أو محدثاً . والأول باطل . لأن المتكلمين اتفقوا على أن ما ثبت قدمه ، فإنه يمتنع عدمه ، والدلائل الكثيرة أيضاً ناطقة بذلك . والثاني : وهو أن ذلك العلم حادث . فنقول : هل كان ذلك العلم مسبقاً بعلم آخر أو ما كان مسبقاً به ؟ فإن كان مسبقاً بعلم آخر كان الكلام في ذلك العلم السابق كالكلام في هذا العلم فيقضي إلى أن يكون كل علم حادث : مسبقاً بعلم آخر حادث . وذلك يوجب القول بحوادث لا أول لها ، وهو عند المتكلمين باطل . وإن قلنا : إن تلك العلوم تنتهي إلى علم حادث لا يكون مسبقاً بعلم آخر ، كان هذا قولاً بتجهيل الله تعالى ، وذلك محال .

أجاب جهنم بن صفوان ، وهشام بن الحكم عن هذا الكلام . فقالا : العلم الذي كان حاصلًا في الأزل هو العلم بالماهيات والحقائق والتصورات ، ثم لما أحدث الأشياء في ما لا يزال ، فقد حدثت التصديقات ، وهي الحكم بأن كذا قد وجد ، وبأن كذا قد عدم ، وعلى هذا التقدير فالإشكال زائل .

واعلم أنا قد ذكرنا في أول هذه الحجة أنهم قالوا : لو كان تعالى عالماً بأن

(١) من (س) .

(٢) من (س) .



زيداً جالس في هذا المكان ، فعند قيام زيد من ذلك المكان ؛ إن بقي ذلك العلم كان جهلاً ، وإن لم يبق كان تغيراً . ثم ذكرنا مذاهب الناس في كل واحد من هذين القسمين .

ومنها آخر الكلام في هذا الوجه . والله أعلم <sup>(١)</sup> .

الحجة الثانية للفلاسفة في هذا الباب : قالوا : لو قدرنا مربعاً <sup>(٢)</sup> بمنحاً بربعين متساويين على هذه الصورة :



وفرضنا كونه تعالى عالماً به ، فلا شك أن كل واحد من هذين المربعين الواقعيين على هذين الطرفين ( يتميز عن الآخر ، وذلك معلوم . إذا ثبت هذا . فنقول : ) امتياز كل واحد منهما عن الآخر مشروط بكونها موجودين فإن حصول الامتياز والتغاير في الشكل والمقدار والصورة مع كونها معدومين محضين <sup>(٣)</sup> وسليين صرفين محال ، فوجب القطع بأن هذا الامتياز لا يحصل إلا إذا كانا موجودين فنقول : هذا الوجود ، إما أن يكون هو الوجود الخارجي أو الوجود الذهني ، والأول باطل . لأنه يمكننا أن نتخيل مثل هذه الصورة تخيلاً صحيحاً ، حال كونها معدومة في الأعيان . وأيضاً <sup>(٤)</sup> : فالعلم محدث ، فهذه الصورة بأسرها محدثة . ومحدثها هو الله تعالى ، وما لم يكن عالماً بها فإنه يمتنع منه إحداثها ، فيثبت أن العلم بأشكال هذه الصور والأشكال ، سابق على وجودها ، فيثبت أن هذا الامتياز حاصل في الوجود الذهني .

(١) والله أعلم ( م ) .

(٢) هذين المربعين المذكورين أيضاً في غير هذا الجزء .

(٣) محضين ( م ) .

(٤) فهذه الصورة بأسرها محدثة ( م ) .

فنعول : إما أن يكون عل هذين المربعين الواقعين عل الطرفين شيئاً واحداً ، أو شيئين متباينين بحسب الوضع والحيز ، والأول باطل . لأن هذين المربعين متساويان في تمام الماهية وفي جميع لوازمها فيكونان متساويين في قابلية جميع الصفات والأحوال . فإذا فرضنا حصولهما في محل واحد فحيثشذ يمتنع أن يمتاز أحدهما عن الآخر بالماهية أو بشيء من لوازم الماهية . ويمتنع أيضاً حصول الامتياز بشيء من عوارض الماهية ، لأن كل أمر يفرض كونه عارضاً لأحدهما ، كان الثاني قابلاً له ، وتكون نسبة ذلك العارض إلى أحدهما ، كنسبته إلى الثاني . لانا قد فرضناهما حالين في محل واحد . وإذا كان الأمر كذلك فحيثشذ يستحيل كون أحدهما موصوفاً بذلك العارض دون الآخر ، بل يكون كل واحد منهما موصوفاً به ، فيصير ذلك العارض مشتركاً فيه بينهما ، والمشارك فيه لا يفيد الامتياز ، فيثبت أن هذين المربعين ، لو حصلا في محل واحد ، لما بقي الامتياز البتة ، لكن الامتياز حاصل لا محالة ، فهما حصلا في محلين ، يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بالوضع والحيز ، فيثبت أن مدرك هذه الصورة وأمثالها لا بد وأن يكون جسماً أو جسمانياً وواجب الوجود قد ثبت أنه ليس بجسم ولا بجسماني ، فيمتنع كونه مدركاً لها .

فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الشبهة .

ولقائل أن يقول : هذا الكلام بناء على أن إدراك الشيء مشروط بكون المعلوم حاضراً في ذهن العالم . وقد سبق إبطاله بوجوه ، لا يبقى للعاقل فيها شك البتة .

الحجة الثالثة : للقوم على امتناع كونه تعالى عالماً بالجزئيات : أن قالوا : إن العلم بأن الشيء الفلاني موجود ، وبأن الشيء الفلاني معدوم تابع للمعلوم . فإن كان ذلك الشيء موجوداً تعلق العلم بكونه موجوداً ، وإن كان معدوماً تعلق العلم بكونه معدوماً . ولا يصح أن يقال : إن ذلك الشيء إنما وجد ، لأن العلم تعلق بوجوده ، وإنما عدم لأن العلم تعلق بعدمه . وذلك لأن

العلم بالشيء ، صورة مطابقة لذلك المعلوم في نفسه ، وكون هذه الصورة مطابقة له ، موقوف على تحققه في نفسه ، ولا يمكن أن يقال : إن كونه متحققاً في نفسه ، موقوف على كون هذه الصورة مطابقة له .

إذا ثبت لنا هذا الأصل . فنقول : لو وجب اتصاف ذات الله تعالى بهذه العلوم . وقد دللنا على أن حصول هذه العلوم موقوف على وقوع تلك المعلومات في أنفسها على تلك الوجوه المخصوصة . فحيث تكون ذاته المخصوصة مفتقرة إلى حصول تلك العلوم . وقد عرفت ( أن حصول تلك العلوم يكون موقوفاً على وقوع تلك المعلومات ، على تلك الوجوه المخصوصة . وقد عرفت<sup>(١)</sup> ) أن الموقوف ( على الموقوف )<sup>(٢)</sup> على الشيء يجب كونه موقوفاً على الشيء<sup>(٣)</sup> فيلزم أن تكون ذاته تعالى متوقفة التحقق على تحقق هذه الممكنات ، والمفتقر إلى وجود الممكنات أولى بالإمكان ، فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته . وذلك محال .

وهذا بخلاف علمه - سبحانه - بالماهيات والحقائق . فإن ذلك العلم حاصل سواء كانت تلك الحقائق حاصلة ، أو لم تكن ، وحيث تكون ذاته المخصوصة كافية في ثبوت تلك العلوم ، ولا يلزم توقف ذاته تعالى على حصول غيره . فلما العلم بأن زيدا جالس في هذا المكان ( فإنه ممتنع الحصول إلا عند كون زيد جالساً في هذا المكان )<sup>(٤)</sup> فحيث لا تكون ذات الله - تعالى - المخصوصة كافية في حصول هذه العلوم ، بل لا بد معها من اعتبار حصول<sup>(٥)</sup> تلك المعلومات ووقوعها على تلك الوجوه المخصوصة ، وإذا لم تكن ذات الله كافية في حصول هذه العلوم فحيث يلزم المحذور المذكور .

(١) من ( م ) .

(٢) من ( م ) .

(٣) على وقوع تلك المعلومات على تلك الوجوه المخصوصة . وقد عرفت أن الموقوف : مطلق ( ت ) .

(٤) من ( م ) .

(٥) حصول ( م ) .

ولقائل أن يقول : فهذا الكلام يمنع من كونه مؤثراً في الغير ، لأن التأثير في الغير نسبة مخصوصة بينه وبين الغير ( وذلك مما لا يتم إلا بالغير ، فلو كان مؤثراً في الغير )<sup>(١)</sup> لزِم افتقاره إلى الغير ، ويمكن ذكر الفرق بينهما من بعض الوجوه . والله أعلم<sup>(٢)</sup> .

وهنا آخر الكلام في حكاية قول من أنكر العلم بالجزئيات .

أما القائلون بكونه تعالى عالماً بالجزئيات ، فقد احتجوا عليه بوجوه :

الحجة الأولى : قالوا : قد دللنا على أنه تعالى فعل أفعالاً محكمة متقنة . وبيننا أن من كان فعله حكماً متقناً يجب أن يكون عالماً بفعله ، فوجب أن يكون تعالى عالماً بأفعال نفسه ومن المعلوم أن الإحكام والإنفاق إنما يظهر في الأشخاص الجزئية التي خرجت إلى الوجود ، فيثبت أن الذي دللنا على كونه تعالى عالماً ، هو بعينه يدلنا على كونه عالماً بالجزئيات .

الحجة الثانية : أن نقول : الشيء الشخصي الجزئي له ماهية ، وله أيضاً تشخص وتعين . وذلك التشخص والتعين ، إما أن يكون عين تلك الماهية ، وإما أن يكون زائداً عليها ، فإن كان عينها فالعلم بالعلم<sup>(٣)</sup> بالماهية يكون علماً بعينها . فذلك التشخص ، من حيث إنه ذلك المعين يكون<sup>(٤)</sup> معلوماً ، وإن كان تشخص ذلك الشخص مغايراً لتلك الماهية ، فذلك التشخص أيضاً ماهية من الماهيات الممكنة<sup>(٥)</sup>

والفلاسفة . سلموا أن العلم بالعلم بالعلم<sup>(٦)</sup> يوجب العلم بالمعلول ،

(١) من ( م ) .

(٢) والله أعلم ( م ) .

(٣) بالعلم ( م ) .

(٤) يكون ( س ) .

(٥) الممكنة ( س ) .

(٦) بالعلم ( س ) .

فعلم الله تعالى بذاته المخصوصة ، يوجب كونه عالماً بالأمور التي بها حصل ذلك الشخص ، وذلك التعين . فوجب أن يكون عالماً بذلك الشخص من حيث إنه هو ، فيثبت أن قولهم : العلم بالعلمة يوجب العلم بالعلول ، يوجب عليهم الاعتراف بكونه تعالى عالماً بالأشخاص من حيث إنها تلك الأشخاص المعينة<sup>(١)</sup> .

الحجة الثالثة . في إثبات كونه تعالى عالماً بالجزئيات المعينة : هو أن العلم بالأشياء صفة مدح وكمال والجهل بها صفة نقصان ، والله تعالى أكمل الموجودات وأجلها ، فوجب أن يكون وصفه بصفات الكمال والجلال أولى من وصفه بصفات النقصان .

الحجة الرابعة : إنا نرى أهل الدنيا ، الصديق والزنديق ، والموحد والملحد ، إذا وقعوا في بلية أو محنة ، فإنهم يتضرعون إلى الله تعالى ، ويطلبون منه أن يخلصهم من تلك البلية ، ولو أنه كان من أشد الناس إنكار لكونه تعالى عالماً بالجزئيات ، فإنه إذا وقعت له هذه الحالة المذكورة ، فلا بد وأن يقدم على الدعاء والتضرع والخضوع . وهذا يدل على أن الفطرة الأصلية شاهدة بأن إله العالم قادر على المقدورات ، عالم بالأسرار والخفيات . ومعلوم أن شهادة أصل الفطرة أقرب إلى القبول من هذه التسميمات الخفية ، والمطالب الغامضة ، فوجب القطع بأن إله العالم عالم بالجزئيات ، قادر على دفع الحاجات ، وأظن أن قول إبراهيم - صلوات الله عليه - لأبيه : « يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ، ولا يغنى عنك شيئاً »<sup>(٢)</sup> إنما كان لأجل أن أباه كان على دين الفلاسفة ، وكان ينكر كونه تعالى قادراً ، وينكر كونه تعالى عالماً بالجزئيات ، فلا جرم خاطبه بذلك الخطاب . وهذا ما عندي في هذه المسألة . والله أعلم .

(١) المعينة ( س )

(٢) مريم ٤٢ .

## الفصل السابع

### بيان كونه تعالى عالماً بالمعدومات<sup>(١)</sup>

اعلم<sup>(٢)</sup> أن القائلين بكونه تعالى عالماً بالجزئيات ، اختلفوا . فمنهم من قال : إنه تعالى لا يعلم الجزئيات إلا عند دخولها في الوجود . أما قبل وجودها فهو غير عالم بها ، وإنما يكون عالماً بالماهيات فقط . وهذا قول جهل وهشام . والأكثرون اتفقوا على أنه تعالى عالم بهيئة الجزئيات ، قبل دخولها في الوجود . واعلم أن هذا البحث مبني على أن المعلوم يصح أن يكون معلوماً . فنقول :  
الدليل عليه من وجوه :

الأول : إنا نعلم أن الشمس غداً تطلع من مشرقها . وطلوعها غداً من مشرقها معدوم في الحال .

فهذا يدل على أنه يمكننا أن نعلم المعدومات .

الثاني : إنا قد دللنا على أن صدور الفعل المحكم المتقن عن الفاعل مشروط بكونه عالماً بذلك الفعل . والشرط متقدم على المشروط فيكون الفاعل عالماً بأفعاله . وعلمه متقدم على<sup>(٣)</sup> كونه موجوداً لها ، أي هو متقدم على وجودها ، والسابق على السابق على الشيء يجب كونه سابقاً على الشيء . فهذا

(١) الفصل السادس في ( س ) .

(٢) زيادة .

يقتضي أن يكون علمه تعالى بأفعاله سابقاً عليها في الوجود ، وذلك يدل على أن العلم بالمعدوم جائز .

الثالث : لا شك أن العلم بالماهيات لا يتوقف على كونها موجودة في أنفسها . فلما قد نعرف حقائق المعلومات<sup>(١)</sup> حال كوننا جاهلين بوجودها ، وأيضاً : إذا قلنا : الشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً ، فقد تصورنا في هذا التقسيم معنى العدم ، وإذا أمكن تصور الماهية قبل وجودها وأمكن تصور العدم أيضاً ، وجب أن يكون تصور الماهيات المعدومة أيضاً : ممكناً .

الرابع : وهو أن الواحد متناً ، إذا أراد أن يفعل فعلاً . مثل بناء دار ، أو خياطة قميص ، فإنه يتصور ذلك العمل أولاً ، ثم يدخله في الوجود ثانياً . وذلك يدل على أن المعدوم يصح أن يكون معلوماً ، وإذا ثبت أن المعدومات يصح أن تكون معلومة فنقول : المتقضى لحصول العالمية هو ذاته المخصوصة . فلم تكن تلك الذات باقتضاء العالمية ( ببعض ما يصح ، أولى منها باقتضاء العالمية )<sup>(٢)</sup> بالبواقي . فلما أن لا يوجب شيئاً منها ، وهو باطل . وإما أن يوجب العلم بكل ما يصح أن يكون معلوماً وذلك هو المطلوب .

واحتج المخالف بأشياء :

الحجة الأولى : قالوا : لو كان الله تعالى عالماً بهذه الجزئيات قبل وقوعها لبطلت الربوبية ولبطلت العبودية . أما بطلان الربوبية ، فلأن الذي علم وقوعه يكون واجب الوقوع . وما كان واجب الوقوع امتنع كون القادر قادراً عليه ، فوجب أن لا يقدر الله على شيء . وذلك يقدر في الربوبية وأما بطلان العبودية فلأن غير ما ذكرناه يقتضي أن لا يقدر العبد على شيء البتة ، وذلك يمنع من كونه قادراً على العبودية . وأيضاً : فلما نجد بالضرورة من أنفسنا أننا إن شئنا الفعل قدرنا عليه ، وإن شئنا الترك قدرنا عليه ، فالقول بأنه لا قدرة لنا على الفعل والترك مكابرة في المحسوسات والقول بأنه تعالى عالم بالجزئيات قبل دخولها

(١) المخلعات ( م ) .

(٢) من ( س ) .

في الوجود يمنع من تلك القدرة ، فكان القول به باطلاً .

الحجة الثانية : قالوا الشيء قبل دخوله في الوجود عدم محض ونفي صرف ، والعدم المحض يمتنع أن يحصل فيه الامتياز والاختصاص ( بالصفة والخاصية ، وكل معلوم فإنه لا بد وأن يكون متميزاً عن غيره ، وأن يكون موصوفاً بصفات )<sup>(١)</sup> وخواص لأجلها يحصل ذلك الامتياز . وهذا القياس يتج أن المعلوم يمتنع كونه معلوماً ، ولا يقال : إنا إذا قلنا : الماهيات متضرورة حال عدم ، لقد زال هذا السؤال . لانا نقول : هذا لا يفيد المطلوب . وذلك لأن القائلين بأن المعلوم شيء ، لا يقولون : إن تلك الذوات المعلومات تكون مؤلفة مركبة موصوفة بالشكل واللون والحصول في الحيز<sup>(٢)</sup> ، فيلزمكم أن تقولوا : إنه تعالى لا يعلم كون الذوات موصوفة بهذه الصفات ، إلا عند دخولها في الوجود ، وأنتم لا تقولون به ، وإذا جاز أن تقولوا : إنه تعالى يعلم كون هذه الذوات موصوفة بهذه الصفات . مع أن هذا غير حاصل في العلم ، فلم لا يجوز أن يقال أيضاً : إنه تعالى يعلم بالماهيات قبل حصولها . مع أنها لا تكون حاصلة في العلم ؟

الحجة الثالثة : أن نقول : قد بينا أنه لا معنى للعلم إلا أنه نسبة غصوصة وإضافة غصوصة لحصل بين العالم وبين المعلوم ، وحصول الإضافة بين الأمرين مسبوق بتقرير كل واحد منهما ، فوجب أن يكون العلم بالمعلوم مسبوفاً بتقرير ذلك المعلوم في نفسه ، لكن المعلوم إذا كان معدوماً فهو إنما يتقل إلى الوجود بتأثير القدرة فيه ، فيكون حصوله متأخراً عن تأثير القدرة فيه ، الذي هو مشروط بكونه عالمًا به . فيلزم وقوع الدور وهو محال .

واحتج من طعن في كونه تعالى عالمًا بكل ما يصح أن يكون معلوماً بوجوده :

الحجة الأولى : قالوا : لو كان الأمر كذلك لوجب كونه تعالى عالمًا بما لا

(١) من ( ٢ ) .

(٢) في ( س ) تصحيف .



نهاية له من المعلومات ، فإذا اعتبرنا علمه بمعلوم واحد ، نقول : إنه يصح أن يعلم كونه عالماً بذلك المعلوم ويصح أيضاً أن يعلم كونه عالماً بكونه عالماً به ، وهكذا في سائر المراتب التي لا نهاية لها ، فلو وجب أن يعلم كل ما يصح أن يكون معلوماً في نفسه لحصل في علمه بذلك المعلوم الواحد مراتب لا نهاية لها في العلوم<sup>(١)</sup> وتكون كل مرتبة أخيرة منها مفرعة على المرتبة المتقدمة ، فيلزم حصول علل ومعلومات لا نهاية لها دفعة واحدة . وذلك باطل .

لا يقال هذا بناء على أن العلم بالعلم بالشيء ، مغاير للعلم بالشيء ، فما الدليل على أن الأمر كذلك ؟ ثم نقول : المعلوم لا يكون علة لحصول العلم به ، فلم يلزم من حصول هذا المعلوم حصول علل ومعلومات غير متناهية ؟ ونجيب عن الأول . فنقول : الذي يدل على أن العلم بالعلم بالشيء مغاير للشيء وجوه : الأول : إن المعلوم مغاير للعلم ( فوجب أن يكون العلم بأحدهما مغاير للعلم )<sup>(٢)</sup> بالآخر . والثاني : إنه يمكننا أن نعلم الشيء حال ما نكون غافلين عن العلم بالعلم به ، والموجود مغاير للمععدم . فوجب أن يكون العلم بالشيء مغاير للعلم بالعلم به<sup>(٣)</sup> .

الثالث : وهو أنه لو كان العلم بالشيء نفس العلم بالعلم به ، فيلزم أن تكون هذه المرتبة الثالثة<sup>(٤)</sup> نفس المرتبة الثالثة ، وكذا القول في سائر المراتب . فعند العلم بالشيء ، يلزم أن تكون كل المراتب حاضرة بالفعل ، ولما علمنا بالضرورة أنه ليس الأمر كذلك علمنا أن العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء .

وأما السؤال الثاني : وهو قوله : المعلوم لا يكون علة للعلم به<sup>(٥)</sup> ، فلم

(١) المعلوم ( م ) .

(٢) من ( م ) .

(٣) بالعلم ( م ) .

(٤) الثانية ( م ) .

(٥) به ( م ) .

يلزم من حصول ( مراتب لا نهاية لها في هذه العلوم حصول )<sup>(١)</sup> علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة ؟ فنقول : الجواب عنه من وجهين : الأول : إن الذات الموصوفة موجبة للعلم وكل مرتبة من تلك المراتب فإنها شرط لتأثير الذات المخصوصة في المرتبة الثانية ، وشرط العلة يجري مجرى نفس العلة وحينئذ يعود السؤال المذكور . والثاني : وهو أن كل مرتبة متقدمة من هذه العلوم فإنها مستلزمة للمرتبة المتأخرة . فالدليل الدال على بطلان علل ومعلولات لا نهاية لها يكون بعينه قائماً في هذه الصورة . والله أعلم<sup>(٢)</sup> .

الحجة الثانية : إن ما لا نهاية له يتمتع كونه ممتازاً عن الغير ، وكل معلوم فإنه يجب كونه ممتازاً عن الغير ، يتبع أن ما لا نهاية له يتمتع كونه معلوماً ، أما الصغرى فظاهرة لأن الامتياز عن الغير إنما يعقل فيها إذا كان كل واحد من التمييزين منفصلاً عن الآخر وخارجاً عنه ، والذي خرج عنه غيره وانفصل عنه غيره ، يكون محدوداً متناهياً ، فالقول بأنه غير متناهي محال ، وأما الكبرى فظاهرة ، وذلك لأن المعلوم إنما يكون معلوماً إذا كان بحيث يميزه العقل عما ليس هو ، إذ لو لم يكن كذلك لامتنع كونه معلوماً ، فثبت بما ذكرنا : أن ما لا نهاية له يتمتع كونه متميزاً عن غيره ، وثبت أن كل ما كان معلوماً ، فإنه يجب كونه متميزاً عن غيره ، يتبع أن لا ما لا نهاية له ، يتمتع كونه معلوماً .

الحجة الثالثة : لو كان علماً بما لا نهاية له ، لحصل في ذاته صفات لا نهاية لها . وهذا محال . فذاك محال . بيان الملازمة من وجهين :

الأول : إنا قد بينا أن العلم عبارة عن النسبة الحاصلة ، وعن الإضافة الخاصة ، فلو كانت المعلومات غير متناهية لحصلت في ذاته نسب موجودة غير متناهية . وليس لقائل أن يقول : هذه النسب والإضافات لا وجود لها في الأعيان ، لأن العلم لما كان عبارة عن هذه النسب وهذه الإضافات لزم من نفيها في الأعيان ، نفي كونه تعالى علماً . وذلك باطل . فثبت أنه تعالى لو كان

(١) من (م) .

(٢) من (م) .

عالمًا بما لا نهاية له لحصلت في ذاته موجودات لا نهاية لها .

وأيضاً : العلم عند الفلاسفة عبارة عن صور مطابقة للمعلومات ، فلو كان تعالى عالمًا بما لا نهاية له ، لزم أن لا<sup>(١)</sup> يحصل في ذاته ( صور لا نهاية لها ، فيثبت أن على التقديرين لو كان تعالى عالمًا بما لا نهاية له لزم أن يحصل في ذاته )<sup>(٢)</sup> صفات لا نهاية لها وهي إما النسب عند من يقول : العلم عبارة عن النسبة المخصوصة ، وأما الصور المطابقة للمعلومات عند من يقول العلم عبارة عن صور مطابقة .

الوجه الثاني : في تقرير هذه المقدمة : إن قولنا : إنه عالم بهذا ، يناقضه قولنا : إنه ليس عالمًا بهذا ، ولا يناقضه إنه ليس عالمًا . وذلك يدل على التغاير . وأيضاً : يمكننا أن نعتقد كونه عالمًا بهذا المعلوم ، مع الذهول عن كونه عالمًا بذلك المعلوم الآخر ، وذلك أيضاً يوجب التغاير ، فيثبت بهذين الوجهين أنه تعالى لو كان عالمًا بمعلومات لا نهاية لها ، لكان قد حصل في ذاته صفات لا نهاية لها .

وأما بيان أن حصول صفات لا نهاية لها في ذاته محال ، من وجهين :

الأول : إن كل عدد موجود فإنه قبل الزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك فهو متناهي .

الثاني : إن كل واحد من تلك المعلومات التي لا نهاية لها ، له بعينه أحكام غير متناهية ، فإن تلك الماهية مغايرة لكل ما سواها من الماهيات التي لا نهاية لها . والجوهر الفرد يمكن حصوله في أحياز غير متناهية على البديل وفي أوقات متناهية على البديل ، وموصوفاً بصفات غير متناهية على البديل ، فيثبت أنه حصل في كل واحد من آحاد المعلومات أحكام غير متناهية ، فحينئذ يلزم أن يكون عالمًا بما لا نهاية له ، لا مرة واحدة ، بل مراراً ، لا نهاية لها ، وذلك

(١) لا (س) .

(٢) من (م) .

يوجب أن يصير غير المتناهي مضاعفاً مرات غير متناهية ، وذلك محال ، لأن التضعيف عبارة عن ضم شيء إلى شيء آخر ، وضم أحد الشيئين إلى الآخر ، إنما يكون لو كان كل واحد منهما خارجاً عن الآخر ، والشيء الذي يخرج عنه غيره يكون متناهياً فيثبت أن قبول التضعيف والثنية من خواص المتناهي ( فغير المتناهي )<sup>(١)</sup> لا يكون قابلاً له . وهذا تمام الكلام في حكاية شبهات المخالفين .

واعلم . أن الشبهة الأولى ، وهي قوله : إنه تعالى ( لو كان )<sup>(٢)</sup> عالماً بالجزئيات قبل وقوعها ، لوجب بطلان الربوبية والعبودية ، فهذا إشارة إلى أن القول بالحيز يوجب هذا المحال . وسيأتي الكلام فيه في مسألة الحيز . وأما الشبهة الثانية : وهي قولهم : المعلوم يمتنع أن يكون معدوماً . فقد أبطلناه بالدلائل القاهرة في أول هذا الفصل . وأما الشبهة الثالثة : وهي أن العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بالشيء ، فهذا يقتضي وجود أسباب ومسببات لا آخر لها ، ولا يقتضي نفي الأولية عنها . وأما الشبهة الرابعة . وهي قولهم : ما لا نهاية له لا يحصل فيه الامتياز . فجوابه : إن كل واحد منها ممتاز عن غيره ، وذلك يكفي في كون كل واحد منها معلوماً . وأما الشبهة الخامسة : وهي قولهم : إنه يلزم حصول صفات لا نهاية لها ( في ذاته تعالى )<sup>(٣)</sup> فجوابه : إن هذه التعلقات نسب وإضافات غير متناهية ( وحصول نسب وإضافات غير متناهية )<sup>(٤)</sup> لا يكون ممتنعاً بدليل أن الواحد نصف الإثنين وثلاث الثلاثة وربع الأربعة . فهذه النسب غير متناهية ، وهي بأسرها حاصلة ، فيثبت أن القول بهذا غير ممتنع . والله أعلم .

(١) من ( م ) .

(٢) زيادة .

(٣) من ( م ) .

(٤) من ( م ) .



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## البَابُ الرَّابِعُ فِي كُونِهِ تَعَالَى مَرِيدًا

اعلم<sup>(١)</sup> أن الكلام يقع في هذا الباب من ثلاثة أوجه :

الأول : في البحث عن معنى الإرادة .

والثاني : في ذكر ما استدلوا به على كونه - تعالى - موصوفاً بهذه الصفة<sup>(٢)</sup> .

والثالث : في دلائل المنكرين .

---

(١) الفصل السابع عشر (س) السابع (م) الثامن (ت) .

(٢) الصفات (س) .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## الفصل الأول

### في البحث عن حقيقة الإرادة

(وفي هذا البحث مسائل :

المسألة الأولى<sup>(١)</sup>: قالت الفلاسفة : إنا نجد من أنفسنا : أنا إذا تصورنا : أن لنا في الفعل الفلاني منفعة خالصة أو راجحة ، حصل في نفوسنا ميل إلى تحصيل تلك المنافع ، إذا تصورنا : أن لنا في الفعل الآخر مضرة خالصة ، أو راجحة حصل في نفوسنا ميل إلى الدفع والمنع . ونحن سمينا الميل إلى الجلب والتحصيل بالإرادة ، وسمينا الميل إلى الدفع والمنع بالكراهية . وهذا القدر معلوم ، فإن كان المراد من الإرادة والكراهية هذا ، فهذا عمتنع الثبوت في حق الله تعالى ، لأن هذا إنما يعقل ثبوته في حق من يصح عليه اللذة والألم والمنفعة والمضرة ، وذلك في حق الله تعالى محال ، فكان إثبات الرغبة في جلب المنافع والنفرة عن وصول المضار في حق الله تعالى محالاً . وهذا إذا أريد بالإرادة والكراهية هذا المعنى وأما ، إذا أريد بهما معنى آخر فلا بد فيه من إفادة تصوره ، لننظر فيه أنه هل يصح ذلك في حق الله تعالى أم لا ؟ قال المتكلمون : الإرادة صفة تقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير وجوب ، ومن غير تكوين . هذا هو المراد من صفة الإرادة . والذي يدل على أن هذه الصفة موجوبة أمران :

---

(١) زيادة .



الأول : : إن المخير بين شرب القلحين ، وأكل الرغيفين ، فإنه يختار أحدهما على الآخر ، لا لمرجح ، وكذلك الهارب من السبع الضاري إذا وصل إلى موضع يتشعب منه طريقان متساويان من جميع الوجوه ، فإنه يختار أحدهما دون الثاني ، من غير أن يحصل بسبب ذلك الترجيح منفعة زائدة ، أو يندفع بسببه مضرة زائدة ، وههنا حصلت الإرادة من غير أن يحصل معها جلب النفع ، أو دفع الضرر .

والثاني : إن المريض قد يشتهي تناول الفاكهة جداً ، مع أنه لا يأكلها ويمتزز عنها ، فههنا ميل الطبع قائم والإرادة غير حاصلة ، والرجل الزاهد العابد قد يريد إقامة الصلوات والعبادات مع أنه لا يشتهي الإقبال عليها ، لما فيها من المتاعب والمشاق بها . فههنا الإرادة حاصلة مع أن ميل الطبع غير حاصل . فظهر بهذا : الفرق بين ميل الطبيعة وبين الإرادة .

قالت الفلاسفة : أما قولكم : الإرادة صفة تقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير وجوب ، ومن غير تأثير كلام مشكل من وجهين<sup>(١)</sup> :

الأول : أن هذا الكلام يقتضي إثبات مؤثر يؤثر لا على سبيل الوجوب ، وحيث تعود المباحث المذكور في باب تأثير القادر . وذلك لأن المؤثر إما أن يكون مستجعماً لجميع الأمور المعتبرة في المؤثرية . وإما أن لا يكون . فإن كان الأول وجب ترتب الأثر عليه ، فيكون ذلك المؤثر مؤثراً على سبيل الوجوب ، لا على سبيل الصحة ، وإن كان الثاني كان ترتب الأثر عليه ممتنعاً فيكون ذلك ممتنع التأثير ، لا يمكن التأثير<sup>(٢)</sup> ( فعلمنا أن الشيء إما أن يكون واجب التأثير أو ممتنع التأثير ، فأما أن يكون ممكن التأثير<sup>(٣)</sup> فهذا غير معقول ، ونمام تقرير هذا البحث قد سبق ذكره في باب القادر .

والثاني : هب أنا إذا عقلنا وجود مؤثر يؤثر على سبيل الصحة - إلا أن

(١) وجوه [ الأصل ] .

(٢) لا يمكن التأثير ( م ، س ) .

(٣) من ( م ) .

هذا - هو القدرة فما الفرق بين القدرة وبين الإرادة ؟ أما قوله : إنها تؤثر في الترجيح لا في التكوين فنقول : هذا الكلام إنما يتم ببيان الفرق بين الترجيح وبين التكوين ، فلما لا نعقل من الترجيح إلا وقوع أحد جانبي الممكن : بسببه ، وهذا هو التكوين . وإثبات مفهوم آخر يسمى بالترجيح والتخصيص مغاير للمفهوم الحاصل من التكوين أمر غير معقول .

وأما قوله : المخير بين ( أكل الرغيفين )<sup>(١)</sup> وشرب القدحين ، يختار أحدهما من غير جلب منفعة ، أو دفع مضرة يختص بها ذلك الواحد . فنقول : الكلام عليه من وجهين :

الأول : لا نسلم أنها يتساويان في جلب<sup>(٢)</sup> المنافع ، والمصالح المتعلقة بالأيدان<sup>(٣)</sup> ، بل لا بد وأن يتخيل أن أحدهما أقرب إليه ، وأحدهما أسهل عليه ، وهو أنفع في نفسه ، وربما كان عظيم الخرص على الأكل والشرب ، فلما وقع بصره على أحدهما عظمت رغبته فيه . فصارت قوة رغبته فيه مانعة له عن تحويل النظر عنه إلى غيره ، فبقيت رغبته مقصورة عليه وغير متعددة منه إلى غيره . وبالجمل : فحصول المرجح الذهني غير ، وبقاء ذلك المرجح غير . وتذكر ذلك المرجح بعد نسيانه غير . ولا يلزم من فقدان هذا الثالث فقدان الثاني والأول .

والوجه الثاني في الجواب : هب أنه يأخذ أحدهما دون الآخر لا لمرجح . إلا أن الذي لأجله صدر عنه هذا الفعل شدة رغبته في أصل الأكل والشرب ، وتلك الرغبة عبارة عن طلب المنفعة ودفع المضرة ، فلولا طلب النفع لما أقدم على أخذ أحد الرغيفين ، وشرب أحد القدحين ، ولولا الفرار عن دفع ضرر السبع ، لما اختار سلوك أحد الطريقين ، فثبت أن الجامل له على هذا الفعل ، ليس إلا طلب المنفعة ودفع المضرة . وحينئذ يعود ما ذكرناه .

(١) من (س) .

(٢) جمع (م) .

(٣) التخيـلة (م) .

وأما قوله ثانياً<sup>(١)</sup> : إن المريض قد يشتهي أكل الفاكهة ثم لا يريد أكلها ، والزاهد العابد قد يريد الطاعات والعبادات ، مع أنه لا يشتهيها فنقول : هذا أيضاً مغالطة . وذلك لأن المريض يميل طبعه إلى تحصيل اللذات الحاصلة في الحال بسبب أكل الفاكهة ، وينفر طبعه عن الآلام التي تحصل بسبب ذلك الأكل في الزمان المستقبل ، فراعى مراتب المنفعة والمضرة ، فإن كان جانب اللذة والمنفعة راجحاً في خياله على جانب الألم والمضرة ، أقدم على الأكل ، وإلا تركه ، فثبت أن الحامل والداعي ههنا ليس إلا طلب المنفعة (ودفع)<sup>(٢)</sup> المضرة إلا أن اللذة الحاصلة بسبب الأكل (حاضرة)<sup>(٣)</sup> في الحال ، والألم الحاصل بسبب ذلك الأكل مستقبل .

وقد ذكرنا في باب « الدواعي والصوارف »<sup>(٤)</sup> : أن النقد خير من النسيئة بسبب كونه نقداً لا نسيئة ، إلا أن النسيئة قد تكون أعظم حالاً من النقد ، بسبب القوة والكثرة ، فتصير راجحة على النقد ، فإن قضى الفكر والخيال بترجيح أحد الجانبين حصل الترجيحان ( لا محالة )<sup>(٥)</sup> ، وإن لم يقص فيه بالترجيح ، بل بقي مضطرباً فيه ، لا جرم يصير مضطرباً في الفعل والترك . وهذا هو الجواب بعينه عن قولهم الزاهد العابد قد يريد الطاعات الشاقة ، مع أنه لا يميل طبعه إليها ، فإننا نقول تلك الطاعات مؤلمة في الحال ، ولكنها نافعة في المستقبل فالألم نقد ، والمنفعة نسيئة إلا أن تلك المنافع بحسب الجبلية عظيمة ، وتلك المضار قليلة ، فيقع الخاطر ههنا في باب المعارضة والترجيح ( فثبت بما ذكرنا )<sup>(٦)</sup> : أننا لا نعرف البتة من معنى الإرادة والكرامية إلا الميل الطبع إلى جلب المنافع وميله إلى دفع المضار ، ولما كان ذلك في حق الله تعالى معتمداً كان إثبات الإرادة في حقه غير معقول . وهذا تمام الكلام في البحث عن معنى الإرادة والكرامية .

(٤) في الوجه الثامن .

(٥) من (س) .

(٦) من (س) .

(١) في ثانياً (م) .

(٢) من (س) .

(٣) من (س) .

## المسألة الثانية : اختلف الناس في إثبات كونه مريداً .

فقال الكمي والجاحظ وأبو الحسين البصري . معنى تعالى مريداً للفعل : علمه بكون ذلك الفعل راجع المنفعة في حقه . وهذا هو داعية الحاجة . وأما إن اعتقد كونه راجع المنفعة في حق الغير فهو داعية الإحسان . والأول في حق الله تعالى محال ، فبقي الداعي في حق الله تعالى ( هو القسم الثاني . وقال الياقوت من المتكلمين : معنى الإرادة في حق الله<sup>(١)</sup> تعالى صفة زائدة على ذلك العلم . ثم اختلفوا فيها على وجوه مختلفة . وضبط الأقوال أن يقال : الإرادة إما أن تكون صفة سلبية ، أو إيجابية . فالذين قالوا : إنها صفة سلبية ، قالوا : معنى كونه مريداً : إنه فعل ذلك الفعل لا على سبيل الفهم والإكراه . وأما الذين قالوا : إنها صفة إيجابية مغايرة لذلك العلم . منهم من قال : إن ذاته تعالى توجب تلك المريدية . ومنهم من قال : إن حصل معنى ذلك المعنى توجب المريدية . ثم اختلفوا . فقال بعضهم : ذلك المعنى الموجب : صفة قديمة أزلية معتمنة التبدل والزوال . وقال آخرون : ذلك المعنى حادث . ثم ذلك المعنى . منهم من قال : إنه يحدث في ذات الله تعالى ، وهم الكرامية ، ومنهم من قال : إنه يحدث لا في محل وهم قوم عظيم من المعتزلة . وأما القسم الثالث ، وهو أنه يحدث في غير ذات الله تعالى فيوجب الله تعالى صفة المريدية ، فهذا قول لم يقل به أحد . وهذا تفصيل أقوال الناس في هذا الباب .

واحتج القائلون بإثبات هذه الصفة : فقالوا : قد ثبت أن العالم محدث ، فقد حصل وجوده في وقت معين ، مع أنه كان يجوز في العقل حدوثه قبل ذلك أو بعده . فاختصاص حدوثه بذلك الوقت المعين دون ما قبله وما بعده لا بد له من مخصص ولا يجوز أن يكون ذلك المخصص هو القدرة . لأن القدرة حاصلة للإحداث في جميع الأوقات ، ونسبتها إلى الإحداث في كل واحد من تلك الأوقات على السوية ، فهذا المخصص والمرجح لا بد وأن يكون مغايراً لتلك القدرة ، ولا يجوز أن يكون ذلك المخصص هو العلم ، لأنه إما أن يكون المراد

(١) من (م) .

أن علمه بما في الفعل من المصلحة يدعوه إليه ، أو المراد أن علمه بأن الشيء الفلاني نفع يدعوه إلى ( الفعل ، وأن الشيء الفلاني لا نفع فيه يدعوه إلى )<sup>(١)</sup> الترك . والأول باطل ، لأن كل دليل دلّ على أنه لا يجوز تعليل أفعال الله تعالى بالعلل والأغراض ، فإنه يدل على بطلان هذا القسم .

وأما القسم الثاني . فهو أيضاً باطل . لأن العلم بالوقوع تبع للوقوع ، الذي هو تبع لهذا التخصيص ، فلو علمنا هذا التخصيص بالعلم بالوقوع . لزم الدور وأنه محال ، فيثبت أن هذا التخصيص غير واقع بسبب القدرة ، ولا بسبب العلم ، فلا بد من صفة أخرى مقتضية لهذا التخصيص والترجيح ، وظاهر أن الحياة والسمع والبصر والكلام لا يصلح لذلك . فلا بد من صفة أخرى سوى هذه الصفات .

ثم تأثيرها في التخصيص إن كان على سبيل الوجوب كان المؤثر موجباً بالذات ، وإن كان على سبيل الصفة فهو المطلوب ، لأن هذه الصفة صفة تقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر ، لا على سبيل الإيجاب ، ولا على سبيل التكوين . وذلك هو المطلوب . وهذا تقرير هذا الدليل على أحسن الوجوه .

ولغاثل أن يقول : قد بينا أن المؤثر الذي يؤثر لا على سبيل الإيجاب ولا على سبيل التكوين محال في العقول ، فلا فائدة في الإعادة . فما ذكرناه برهان قاطع في مقابلة ما ذكرتم . ثم نقول : لم لا يجوز أن يكون المؤثر في ذلك التخصيص هو القدرة ؟ قوله : لأن القدرة نسبتها إلى الإيجاد<sup>(٢)</sup> في جميع الأوقات على السوية . قلنا : إما أن نقول : الإرادة صالحة ( لترجيح هذا الفعل بوقت آخر ، كما أنها صالحة لترجيحه بهذا الوقت . وإما أن يقولوا : إنها صالحة )<sup>(٣)</sup> لتخصيص العالم بذلك الوقت ، مع أنه يمتنع تعلقها بتخصيص

(١) من ( م ) .

(٢) الإيجاب ( م ) .

(٣) من ( م ) .

العالم بوقت آخر . فإن كان الأول فنقول : صلاحية الصفة للوجوه الكثيرة إما أن تحوج إلى المرجح أو لا تحوج ، ( فإن أحوجته إليه )<sup>(١)</sup> لزم افتقار الإرادة إلى مرجح آخر ، وإن لم تحوجه إليه وجب أن لا تحتاج القدرة إلى الإرادة .

وأما القسم الثاني : فنقول : لما كانت الإرادة أزلية ممتعة العدم ، وكانت متعلقة بأحداث العالم في وقت معين ، وما كانت صالحة للتعليق بإحداث العالم في وقت آخر ، فحيث يصير الإله موجباً بالذات غير فاعل على سبيل الصحة . ومعلوم أن هذه المسألة فرع على إثبات القادر المختار ، وكل فرع بموجب فساد الأصل كان باطلاً . وأيضاً : فإذا جاز أن يقال : تلك الإرادة المخصوصة متعينة تتعلق بذلك الوجه الواحد ( فلم لا يجوز أن يقال تلك الإرادة المخصوصة متعينة تتعلق بوجه واحد )<sup>(٢)</sup> وحيث تكون القدرة غنية عن الإرادة المرجحة ؟ وهذا تمام البحث في هذا الدليل .

( المسألة الثالثة )<sup>(٣)</sup> : واحتج المنكرون لهذه الصفة بوجوه :

الحجة الأولى : إنها إن كانت تامة في جميع جهات المؤثرية وجب الفعل ، وإن كانت غير تامة امتنع الفعل ، فالقول بإثبات هذه الإرادة محال .

الحجة الثانية : إنا لا نعقل من الإرادة إلا الميل إلى جلب النفع أو إلى دفع الضرر .

وذلك في حق الله محال . وأما الإرادة بمعنى آخر فلا نعقله البتة . فكان القول بإثباته لله محالاً .

الحجة الثالثة : لو حصلت الإرادة لكانت إما أن تكون قديمة أو حادثة ، والقسمان باطلان ، فالقول بإثبات الإرادة باطل . وهو معلوم .

(١) من ( م ) .

(٢) من ( م ) .

(٣) زيادة .

الحجة الرابعة : إن اقتضاء هذا الترجيح إما أن يكون على سبيل  
الوجوب ، أو على سبيل الإمكان ، والأول باطل ، ولا لزم أن يصير موجباً  
بالذات ، والثاني باطل ، لأن مع الجواز والتساوي يمتنع حصول الترجيح .  
وهذا تمام الكلام في هذا الباب . والله أعلم .

## الفصل الثاني

### في اللذة والملم

اعلم<sup>(١)</sup> . إنك قد عرفت أن اللذة ، إما أن تكون جسمانية وإما أن تكون روحانية . أما اللذة الجسمانية فعل الله محال ، لأنه لما ثبت أنه تعالى ليس بجسم كانت اللذة الجسمانية عليه ممتعة . وأما اللذة الروحانية فقد أطلقت الفلاسفة على إثباتها لواجب الوجود . واحتجوا عليه بأن قالوا : ندهي حصول أمرين : أحدهما : كونه تعالى محباً لذاته .

والثاني : كونه تعالى مبتهجاً بكمالاته ملتذاً بها . أما الأول فتقريره : أن علم الشيء بكون الشيء كاملاً يوجب محبة ذلك الشيء . ودليله : الاستقرار . فإننا إذا سمعنا بشجاعة رستم ، وأسفيد نار ، حصل في قلبنا حب شديد وميل عظيم ، وليس هناك إلا أن اعتقادنا لثبوت الكمالات لهم ، أفاد ذلك الحب .

إذا ثبت هذا فنقول : علمه تعالى أفضل العلوم ، وكماله أفضل الكمالات . فإذا علم بذلك العلم الكامل ذلك الكمال التام لذاته ، وجب أن يترتب على ذلك العلم التام : حصول الحب التام . وأما الثاني وهو كونه مبتهجاً بذاته ، ملتذاً بكمالاته . فتقريره : أن علم الشيء بكمال نفسه ، كما يوجب الحب الشديد له ، فكذلك يوجب الابتهاج والالتذاذ . ولما حصل ذلك العلم

---

(١) الفصل الثامن عشر (س) .



في حق الله تعالى وجب أن يحصل ذلك الابتهاج وذلك الالتذاذ .

إذا عرفت هذا فنقول : يتفرع على هذا الأصل فرعان :

الفرع الأول : إن نسبة ابتهاجه والتذاده بكمالات ذاته إلى ابتهاج الواحد منا بكمالات ذاته ، كنسبة علمه إلى علمنا ، وكنسبة كمالات ذاته إلى كمالات ذاتنا ، ولما كان لا نسبة لعلمه وكماله إلى علم غيره وكمالات غيره ، فكذا لا نسبة لابتهاجه بكمالات ذاته إلى ابتهاج غيره بكمالات ذاته .

الفرع الثاني : إن الموجودات المفارقة المسماة في لسان الشريعة : بالملائكة . وفي لسان الفلاسفة : بالعقول والنفوس كلها مبتهاجة بأنفسها ملتذذة بكمالاتها . إلا أن درجات ابتهاجاتها بأنفسها ، على حسب درجاتها في كمالاتها ، وكما أن أكمل الموجودات هو الله - سبحانه - فكذا أكمل مبتهاج بذاته هو الأول .

## البَابُ الْخَامِسُ فِي كَوْنِ تَعَالَى سَمِيحًا بَصِيرًا

هذا البحث أيضاً ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

أولها : البحث عن ماهية السمع والبصر .

وثانيها : البحث عن الدلائل الدالة على إثبات تلك الصفة لله - سبحانه -

وثالثها : البحث عن دلائل من ينكر ثبوتها لله - سبحانه -



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## البحث عن ماهية السمع والبصر

أما<sup>(١)</sup> البحث الأول : فاعلم أنا إذا نظرنا إلى صورة زيد ، وحصل علمنا بتلك الصورة على أكمل الوجوه ، ثم غمضنا العين وجدنا تفرقة بديهية بين الحالتين ، مع أن العلم بتلك الصورة حاصل في الوقتين فعلمنا بهذا الطريق أن الإبصار حالة زائدة على العلم . واختلف الناس فيه . فقال بعضهم : إن ذلك التفاوت يرجع إلى أن صورة المرئي وشكله يحصل في الحدة وينطبع فيها ، فالتفاوت عائد إلى تأثير الحدة بتلك الصورة . واحتجوا على إثبات هذا الانطباع بوجوه :

الأول : إن من نظر إلى قرص الشمس نظر طويلاً تاماً ، ثم غمض عينيه فإنه يجد قرص الشمس منطبعاً في خياله انطباعاً تاماً ، حتى أنه بعد تغميض العين كأنه ينظر إلى ذلك القرص ويشاهده ولو أراد الإنسان دفع ذلك الخيال لم يقدر عليه ، فعلمنا أن صورة المرئي ترسم في الحدة .

الثاني : إن من نظر إلى روضة خضراء نظراً طويلاً بالاستقصاء التام ، ثم حول حديقته إلى شيء أبيض اللون ، فإنه يرى ذلك الأبيض كأنه لون ممزوج

---

(١) الفصل التاسع ( م ) ( الفصل التاسع في كونه سميماً بصيراً . هذا البحث أيضاً ينقسم إلى ثلاثة أقسام . أولاً : سقط ( ت ) ( البحث عن ماهية السمع والبصر . وثانيها : البحث عن الدلائل على إثبات ) : سقط ( س ) والمناسب ذكر الباب .

بالبياض مع الخضرة ، ولولا أن العين قد تأثرت بتلك الخضرة ، لما حصل هذا الامتزاج ، أما لما تكيفت الحدقة بلون الخضرة ، ثم نظر إلى الجسم الأبيض امتزجت الخضرة الحاصلة في الحدقة بالبياض القائم بذلك الثوب ، فصار المرئي كأنه ملون بلون ممتزج من هذين اللونين .

الثالث : إنا إذا نظرنا إلى الحدقة المقابلة لوجه الانسان رأينا صورة الوجه في تلك الحدقة وذلك يدل على أن صورة المرء انتقشت في الحدقة وارتسمت فيها .

الرابع : إنا إذا نظرنا إلى قرص الشمس وهورها الكامل ، تأثرت الحدقة وضعت . وإذا داومنا على ذلك النظر حصل في الحدقة كلال وضعف ، وتفرق في أجزائه وذلك يدل على أن الحدقة تتأثر من صورة المرئي .

إذا عرفت هذا فتقول : من الناس من قال : التفرقة الحاصلة بين الحالتين عائدة إلى أن الحدقة تتأثر من المرء حال النظر إليه ، ولم يحصل هذا التأثير في الحالة الثانية .

ومن الناس من قال : إن هذا التأثير حاصل ، ولا نزاع فيه ، ولكن مع ذلك فالإدراك البصري في نفسه حالة مغايرة للإدراك العلمي . والذي يدل عليه وجوه :

الأول : إنا نبصر نصف كرة العالم بالعين ، ومن المعلوم أن صورة نصف كرة العالم يمتنع انطباعها في العين ، لأن العظيم لا ينطبع في الصغير ، فيثبت أن صورة نصف كرة العالم غير منطبعة في العين ، مع أن رؤية نصف كرة العالم حاصلة ، فوجب أن تكون الرؤية مغايرة للانطباع . ثم إن الحالة المسماة بالرؤية ممتازة عن الحالة المسماة بالعلم ، امتيازاً معلوماً بالضرورة ، فعلمنا أن هذا التفاوت عائد إلى الإدراكين في أنفسهما .

والثاني : إن تأثر العين وانفصاله عن الشيء لا معنى له ، إلا أنه حصلت صورة مساوية لصورة ذلك المرء فيها ، وقبولها لتلك الصورة بعد عدمها ، وحصولها فيها بعد لا حصولها هو المسمى بالتأثر والقبول والتصور . وهذه الحالة

ليست من باب الانكشاف والتجلي . وأما الرؤية فإنها من باب الانكشاف والتجلي فوجب أن تكون الرؤية حالة مغايرة لهذا الانطباع والتأثر .

والثالث : إنه لو كانت الحالة المسماة بالإبصار والرؤية عبارة عن هذا التأثر ، لوجب أن يقال : كلما كان التأثر أكمل ، وجب أن يكون حصول الإبصار أكمل وليس الأمر كذلك . لآنا إذا نظرنا إلى قرص الشمس فإنه يقوي ذلك التأثر ويكمل ، لا لأن الحالة المسماة بالإبصار والرؤية تضعف فعلما أن هذا التأثر والانطباع حالة مغايرة للإبصار والإدراك . فهذا هو الكلام في تحقيق معنى الإبصار .

وأما السماع فنقول : إنا قبل سماع للصوت قد نعلم حقيقة الصوت وماهية . فإذا سمعنا بالأذن ، علمنا حصول تفرقة بديهية بين الحالتين : أعني حالة العلم وحالة السماع . وهذه التفرقة ( معلومة بالبدئية .

ثم من الناس من قال : تلك التفرقة <sup>(١)</sup> عائدة إلى أن الصوت إنما يحدث عند تموج الهواء . فإذا تأدى ذلك التموج إلى سطح الصماخ فترع ذلك السطح فذلك القرع - وهو الحركة العنيفة - هو الذي لأجله حصل التفاوت بين الحالتين . والدليل على حصول هذا التأثر : إنه إذا قوي الصوت ظهر الأثر الشديد في الأذن ، حتى أنه ربما تمزق سطح الصماخ عند قوته . وعند سماع أصوات البوقان ، يحس الإنسان كأن دماغه يظهر فيه شيء من التمزق والتفرك ، فيثبت أن عند حصول السماع يحصل هذا الانطباع والانفعال . وعند هذا قال بعضهم : التفاوت الحاصل ( بين الحالتين ) <sup>(٢)</sup> عائد إليه .

ومن الناس من قال : هذا التفاوت مسلم لا نزاع فيه ، إلا أننا ندمي حصول التفاوت بين هذين النوعين من الإدراك ، أعني النوع المسمى بالعلم ، والنوع المسمى بالسماع . والدليل عليه : أن السماع أمر مغاير لهذا النوع ، ويدل عليه وجوه :

(١) من ( م ) .

(٢) من ( م ) .

الأول : أن الإنسان إذا تكلم من وراء الجدار ، فلنا قد نسمع كلامه بالتمام والكمال ، ومن المحال أن يتأدى ذلك التموج إلينا بكماله وبتمامه . لأن الجدار الحائل بين القائل وبين السامع عائق عن ذلك وليس لهم أن يقولوا : إنه حصل في الجدار مسام ومنافذ وثقب . فلا يمتنع ( تأدي )<sup>(١)</sup> ذلك الهواء المتموج في تلك الثقب والمنافذ إلى سطح الصماخ . قالوا : والدليل عليه : أن الإنسان إذا جلس في بيت ( مظلم )<sup>(٢)</sup> ولذلك البيت باب ، وتكلم إنسان خارج ذلك البيت ، فإن كان باب البيت مفتوحاً كان السمع أكمل ، وإن كان باب البيت مردوداً صار السمع أضعف وأخفى . وذلك يدل على ما قلناه .

فلنا نقول : هذا القدر باطل . وذلك لأن الجدار جسم كثيف فالتموج الحاصل بسبب نطق ذلك المتكلم وكلامه ( إذا وصل إلى ذلك الجدار فإنه لا يبقى على صورته وعلى شكله ، فإن الشكل الحاصل في الهواء اللطيف )<sup>(٣)</sup> يمتنع البقاء عند وصوله إلى الجدار الكثيف ، والذي ينفذ من ذلك الهواء في ثقب الجدار ، وفي مسام الضيقة ، لا يبقى على ذلك الشكل الذي حدث خارج البيت ، فوجب أن يمتنع سماع ذلك الكلام على شكله ونظمه ، وحيث حصل ، علمنا أن الذي قالوه باطل .

الحجة الثانية : وهو أنا إذا سمعنا الصوت ، فلنا نعلم أنا سمعناه من الجانب الأيمن أو الجانب الأيسر . وهذا يدل على أننا سمعنا الصوت في مكانه الذي حدث فيه . إذ لو قلنا : بأن المسموع ليس إلا القرع الذي حدث في داخل الصماخ فقط ، فإنه يجب أن لا يعرف بحسب القوة السامعة مكان ذلك الصوت وجهته ، كما أن القوة اللاصة لما لم تُحس إلا بالكيفية الملموسة حال وصولها إلى العضو فلها لا تميز بين الجهة التي منها جاءت تلك الكيفية المحسوسة وبين غيرها . فثبت بهذا أن الإدراك المسمى بالسمع حالة مغايرة لتأثير الصماخ وانفصاله من التموج الواصل إليه .

(١) من ( ت ) .

(٢) من ( س ) .

(٣) من ( م ، س ) .

الحجة الثالثة : ما ذكرناه في الإبصار وهو أنه لو كانت الحالة المسماة بالسمع عبارة عن هذا التأثير ، وجب أن يقال : كلما كان التأثير أقوى وأمكن ( وجب أن يكون السمع أكمل وأقوى )<sup>(١)</sup> ولما كان الثاني باطلاً . كان المقدم باطلاً . فثبت بهذه الوجوه التي أوضحناها ، أن الإبصار حالة زائدة على العلم ، وعلى تأثير العين ، أو أن السمع حالة زائدة على العلم وعلى تأثير الأذن . ولا شك أنها حالة تفيد نوعاً من الانكشاف والتجلي ، أكمل وأقوى من الحالة المسماة بالعلم .

البحث الثاني : في أنه هل دل الدليل على إثبات هذا النوع من التجلي والانكشاف لله تعالى ؟

اعلم . أنا وإن دللنا على أن هذه الحالة مغايرة لتأثير العين والأذن ، إلا أننا متفقون في مقام آخر ، فإنه من المحتمل أن يكون حصول هذه الحالة مشروطاً بحصول هذا التأثير في العين والأذن . والدليل عليه : أنه كلما اختلفت هذه الآلات اختلفت هذه الإدراكات ، وكلما كانت الآلات سليمة كانت الإدراكات سليمة ، فهذا يوهم كونها مشروطة بسلامة هذه الآلات ، ويحتمل أيضاً : أن يقال : إن حصول هذا النوع من الإدراكات للنفس البشرية ، وإن كانت مشروطة بسلامة هذه الآلات ، إلا أنه<sup>(٢)</sup> لا يتمتع حصولها في حق المفارقات<sup>(٣)</sup> من غير هذه الآلات ، كما أن حصول الوجود لهذه الممكنات مشروط بتأثير المؤثر فيه ، ثم إن الوجود حاصل لواجب الوجود لذاته ، من غير حصول إلى حصول هذا المؤثر .

فهذان الاحتمالان قائمان . وعلى التقدير الأول يكون إثبات هذه الصفة لله محالاً .

وعلى التقدير الثاني لا يكون محالاً ، فلا جرم وجب التوقف . إلا أن المقدمة المبنية على الأولى والأخلى يقتضي إثباتها لله تعالى . وذلك لأنه سبحانه

(١) من ( م ) .

(٢) من ( م ) .

(٣) يتمتع ( س ) لا يتمتع ( م ) .

(٤) أنظر الأرواح العالية والسافلة .



أكمل الموجودات ، فوجب أن يكون موصوفاً بكل صفات الكمالات ، ومعلوم أن الحالة المسماة بالإبصار والسماع صفة من صفات الكمال . فإننا بينا أن من علم شيئاً ثم رآه ، فإنه يجد في نفسه كأنه انتقل من نقصان إلى كمال ، ومن خفاء إلى جلاء ، فإذا كانت هذه الحالة من صفات الكمال ، وكان علمها من صفات النقصان ، وكان الحق سبحانه وتعالى منزهاً عن جميع صفات النقص ، واجب الاتصاف بجميع صفات الكمال ، لزم بمقتضى العقل الأول أن نعتقد كونه تعالى موصوفاً به ، منزهاً عن النقص الحاصل بسبب فقدانه .

البحث الثالث : في الدليل الذي يمنع من كونه تعالى موصوفاً به ، وتقديره : أن إبصار الشيء قبل حصوله محال ، وسماع الكلام قبل حصوله محال ، إذا ثبت هذا ( نقول : إنهم <sup>(١)</sup> قالوا : إن هذا يمنع من كونه تعالى موصوفاً به لوجهين :

الأول : إنه تعالى لو كان موصوفاً بهذا الإدراك لكانت هذه الصفة متغيرة ، لأنه يكون راثياً للشيء حال وجوده ، وما كان راثياً له قبل وجوده . وكذلك يكون سامعاً للصوت حال حصوله <sup>(٢)</sup> ، ولا يكون سامعاً له قبل حصوله ، فيلزم وقوع التغير في صفة الله ، وهو محال ، للدلائل التي ذكرناها في أن وقوع التغير في كل صفات الله محال .

الحجة الثانية : وهي إن إدراك الشيء ( مشروط بحصول المدرك في نفسه ، فلو اقتضت ذاته حصول هذا الإدراك ، وثبت أن حصول هذا الإدراك <sup>(٣)</sup> موقوف على حصول المدرك في نفسه ، فحيث لا تكون ذات الله كافية في اقتضاء هذه الصفة ، بل كان هذا الاقتضاء موقوفاً على حال الغير ، فنقول : ذاته موقوفة على تلك الصفة ، وتلك الصفة موقوفة على الغير . والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير ، وكل ما كان موقوفاً على

(١) فقالوا ( م ) .

(٢) وللك يكون تليفاً للصوت حال حصوله ( م ) .

(٣) من ( م ) .

الغير كان ممكناً لذاته ، فالواجب لذاته ممكن لذاته . هذا خلف . وهذا مجموع ما لحصناه من المباحث العقلية في هذا الباب .

وللمتكلمين وجهين ضعيفين في هذا الباب نذكرهما وتنبه على ضعفهما :

الطريق الأول : وهو الذي عول عليه الأشعرية . قالوا : إنه تعالى حيّ ، وكل من كان حياً فإنه يصح عليه السمع والبصر . وكل من صنع عليه وصف ، فإنه يجب أن يكون موصوفاً بتلك الصفة ، وإن لم يكن موصوفاً بها ، فإنه يجب أن يكون موصوفاً بغيرها ، وضد السمع ( القصم ) وضد ( <sup>(١)</sup> البصر العمى وذلك نقص . والنقص على الله محال ، فوجب كونه موصوفاً بالسمع والبصر . هذا تقدير كلام القوم .

ولقائل أن يقول : السؤال عليه من وجوه :

السؤال الأول : ما الذي تريدون بقولكم : إنه تعالى حيّ ؟ إن عنيت به : أنه تعالى لا يمتنع أن يعلم ويقدر . فهذا مسلم . لكن لم قلتم : إن كل من لا يمتنع أن يعلم ويقدر ، فإنه لا يمتنع أن يسمع ويبصر ؟ وهل النزاع وقع إلا فيه ؟ وإن عنيتم بكونه حياً معنى سوى ما قلنا إنه لا يمتنع أن يعلم ويقدر . فلا بد من تفسيره ، فإنه عمول التصور ، فضلاً عن كونه معلوم التصديق .

السؤال الثاني : إن سلمنا أن كونه حياً صفة زائدة على سبب ( <sup>(٢)</sup> ذلك الامتناع فلم قلتم : إنه لما حصلت الحياة ، وجب أن يحصل هناك صحة أن يسمع ويبصر ؟ وبيانه من وجوه :

الأول : أن حياته تعالى مخالفة لحياة الواحد منا ، ولا يلزم من كون حياة الواحد منا مؤثرة في صحة السمع والبصر أن تكون حياته كذلك لما ثبت أن المختلفات في ماهية ، لا يجب ( <sup>(٣)</sup> استوائها في اللوازم والأحكام . ألا ترى أن حياة الواحد منا تقتضي صحة الشهوة والنفرة والألم واللذة والجهل والظن ، مع

(١) وضد السمع والبصر قصم وعمى ( م ) .

(٢) سلب ( س ) .

(٣) يجب ( م ) .

أن حياة الله تعالى ، تصحح<sup>(١)</sup> هذه الصفات ، وما ذاك إلا لأن حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا ، فلم يلزم من كون حياتنا مقيدة بصحة هذه الصفات كون حياته كذلك ، وإذا ثبت هذا التفاوت في تلك الصورة ، فلم يجوز مثله ههنا ؟

الوجه الثاني : إن بتقدير حصول المماثلة بين الحياتين ، إلا أنا نقول : كما يعتبر في حصول الصحة قيام المصحح ، فكذلك يعتبر فيها كون الذات قابلة . فهب أن الحياة المصححة حاصلة هناك ، إلا أنه لا يمتنع أن يقال : تلك الذات المخصوصة ( المخالفة )<sup>(٢)</sup> بخصوصها لسائر الذات ، غير<sup>(٣)</sup> قابلة لهذه الصفة ، ولأجل كون تلك الذات المخصوصة غير قابلة لهذه الصحة انتفت هذه الصحة . والدليل عليه : أن الوجود يصحح جميع الصفات ، ثم إن الوجود حاصل في حق الله تعالى . مع أن أكثر الصفات ممتنعة في حق الله تعالى ( وما ذاك إلا لأجل أن تلك الذات المخصوصة غير قابلة لهذه الصفات )<sup>(٤)</sup> فكذا ههنا .

والوجه الثالث : هب أن الحياة المصححة لهاتين الصفتين ، والذات المخصوصة قابلة لما من حيث هي هي ، إلا أنه لا يمتنع أن يكون حصول هذه الصحة مشروطاً<sup>(٥)</sup> بشرط مخصوص ، ويكون ذلك الشرط ، ممتنع الحصول في حق الله تعالى ، ففات ذلك الإمكان لفوات الشرط ، لا لفوات المصحح . ولقائل : أن يقول : وإذا كانت هذه الاحتمالات قائمة فقد سقط هذا الدليل .

السؤال الثالث : سلمنا أن صحة هذه الصفة حاصلة في ذات الله تعالى . ولكن ما المراد بالصمم والعمى اللذين جعلتموهما ضدين للسمع والبصر ؟ إن عنيتم بالصمم عدم السمع ، وبالعمى عدم البصر ، فحيث يرجع حاصل قولكم إلى أن السمع والبصر لو لم يحصلا لكان عدمهما حاصلًا ، وعدمهما

(١) لا تصح [ الأصل ] .

(٢) من ( م ) .

(٣) غير ( س ) .

(٤) من ( م ) .

(٥) من ( س ) .

نقص . وذلك محال على الله . فيقال لكم : وهل النزاع وقع إلا فيه ؟ وهو أن حصول هاتين الصفتين . هل هو واجب أم لا ؟ وعدمهما هل هو ممتنع أم لا ؟ وإذا كان حاصل دليلكم يرجع إلى عدم هاتين الصفتين محال في حق الله تعالى ، كان هذا إعادة لنفس الدعوى . ومعلوم أنه باطل . وإن ادعيتم أن الصمم معنى وجودي يضاد السماع ، وأن العمى معنى وجودي يضاد الإبصار ، فكل ذلك ممنوع . وما الدليل على صحته ؟

السؤال الرابع : سلمنا كون الصمم والعمى معنيين وجوديين مضادين للسمع والبصر . فلم قلتم : إن الذات القابلة للفسدين يجب اتصافهما بأحدهما ؟ وما الدليل على صحة هذه المقدمة ؟ ثم نقول : الذي يدل على فساد : أن الأجسام بأسرها متساوية ( فتكون متساوية )<sup>(١)</sup> في قبول الصفات . فجسم الهواء قابل للطعوم المختلفة والألوان المختلفة ، مع أنه غير موصوف بشيء منها ، وكذلك الواحد منا ، يصح أن يكون موصوفاً بالإرادة والكراهية . ثم إنا نعلم أفعال أهل السوق ، مع أننا لا نربدها ولا نكرها .

السؤال الخامس : قولكم الصمم والعمى نقص . فما المراد من النقص ؟ فإن عنيتم بالنقص حصول أمر يمنع من كونه تعالى فاعلاً للعالم وخالقاً له . فلم قلتم : إن حصول هاتين الصفتين يمنع من كونه تعالى خالقاً للعالم ( وفاقلاً للعالم )<sup>(٢)</sup> وإن عنيتم به معنى آخر . فلا بد من بيانه .

السؤال السادس : ما الدليل على أن النقص على الله محال ؟ ثم ههنا منهم من ادعى البديهة فيه ، ومنهم من عول على الدلائل السمعية . أما الأول فنقول : إن صح ادعاء البديهة فيه . فههنا طريق آخر أقرب منه : وهو أن يقال : الحى الذي يكون سمياً بصيراً كاملاً والذي لا يكون كذلك ناقص والبديهة حاكمة بأنه يجب وصف الله بصفة الكمال ، لا بصفة النقصان ،

(١) من (م) .

(٢) من (س) .

فوجب وصفه بكونه سميماً بصيراً . وإذا ثبت هذا ظهر أن ذكر هذا الطريق  
أولى من ذكر الطريق ( الطويل ) الذي ذكرتموه . وأما الذين حولوا في تقرير  
هذه المقدمة على الإجماع . فكلامهم ضعيف ، لأن الآيات الدالة على كون  
الإجماع حجة أضعف دلالة بكثير من الآيات الدالة على كونه سميماً بصيراً .

وأقول : فإن كان الاكتفاء بالمقدمة السمعية ( جائزاً )<sup>(١)</sup> فالإكتفاء بتلك  
الآيات أولى ، لأنها أدل على المقصود ، وأولى من المقدمات . فهذا هو الكلام في  
هذا الدليل .

### ( والطريق الثاني . طريق المعتزلة )<sup>(٢)</sup>

وأما المعتزلة فقالوا : الله تعالى حي لا آفة به ، وكل من كان حياً ، لا آفة  
به ، فإنه يجب أن يكون مدركاً للمدركات عند حضورها ينتج أنه تعالى يدركها  
عند حضورها . أما المقدمة الأولى ، وهي أنه تعالى حي لا آفة به ، فقد ثبتت .  
وأما المقدمة الثانية وهي أن كل من كان حياً لا آفة به ، فإنه يدرك المدركات عند  
حضورها . فقد احتجوا عليه بأن الواحد منا إذا كان حياً ، وكان سليماً عن  
الآفات فإنه لا بد وأن يدرك . ألا ترى أن الحي إذا كان سليم العين ، وحضر  
المرئي مع الشرائط فإنه يبصره ، وإذا كان سليم الأذن وحضر المسموع فإنه  
يسمعه ، وإذا كان سليم الأعضاء ، ووضع الجمر على جسده ، فإنه يحس بتلك  
الحرارة ، فيثبت بما ذكرنا : أن الحي إذا كان سليماً عن الآفة ، فإنه يجب أن  
يدرك المدركات عند حضورها .

ولقائل أن يقول :

( السؤال الأول )<sup>(٣)</sup> كون الواحد منا حياً ، يخالف كون الله تعالى حياً .  
وأيضاً : فذات الواحد مخالفة لذات الله تعالى بالماهية ، ولا يلزم من ثبوت حكم

(١) من ( س ) .

(٢) زيادة .

(٣) زيادة .

في ماهية ، ثبوت مثله فيما يخالف تلك الماهية .

السؤال الثاني : هب أن الحياة صفة مشتركة ، بين الشاهد والغائب ، إلا أنه لا يمتنع أن يكون إيجاب الحياة لصفة المدركة ، موقوف على شرائط تمنع ثبوتها في حق الله تعالى ، وحيثئذ يمتنع حصول ذلك الحكم في الغائب لقوات تلك الشرائط .

وقال بعض المتأخرين من المعتزلة : إن تلك الأشياء لما كانت ممتنعة الثبوت في حق الله تعالى خرجت عن كونها شرائط بصحة الإدراك ، لأن المعلوم يمتنع كونه شرط لتأثير مقتضى ، وإذا خرجت عن كونها شرائط ، وكان مقتضى حاصلًا وجب ترتب الأثر عليه<sup>(١)</sup> .

ونقول : هذا باطل . لأن بتقدير أن يكون الشيء مشروطاً لشيء ، فنعد قوات الشرط ، يجب قوات الشروط - إلا أنه يحصل المشروط بدونه - ولو صححنا ما ذكرتم لبطل قياس الخلف ، فإنا إذا قلنا : لم يوجد اللازم ( فوجب أن لا يوجد الملزوم . فيقال : لم لم يوجد اللازم )<sup>(٢)</sup> فقد خرج عن كونه لازماً ، فوجب أن يحصل الملزوم بدونه ، فثبت : أن الكلام الذي ذكرتم ، لو صح لبطل قياس الخلف .

السؤال الثالث : هب أن كون الحي حياً يوجب المدركة ، إلا أن هذا إنما يجري في الإدراك الحسي ، فإن كون الحي حياً يوجب هذا النوع من الإدراك . فأما الإبصار والسمع ، فلا يحصلان لمجرد كون الحي حياً . فبطل قولكم : إن الموجب لهذا الإدراك ، مجرد كونه حياً . وهذا تمام الكلام في هذا الباب . والله أعلم .

---

(١) الأثر ( م ) .

(٢) من ( م ) .



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

البَابُ السَّادِسُ

فِي

كُونِ تَعَالَى مَكَلَمَا





مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## البحث عن حقيقة الكلام

المسألة الأولى<sup>(١)</sup> : في البحث عن حقيقة الكلام :

اعلم : أنا نعلم بالضرورة : أن لنا أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً .  
فنعول : هذه الماهيات . إما أن تكون مجرد هذه الألفاظ ( أو معاني تدل عليها  
هذه الألفاظ )<sup>(٢)</sup> .

والأول باطل لوجوه :

أحدهما : وهو أن الصيغ الدالة على ماهية الأمر والنهي صيغ مختلفة ،  
بحسب اللغات المختلفة ، و ماهية الأمر والنهي ( واحدة ، فوجب التغاير ) .

والثاني : إن ماهية الأمر والنهي<sup>(٣)</sup> حقائق ذاتية لا يمكن تبديلها وتغييرها  
بحسب الاصطلاحات والأوضاع . وأما هذه الألفاظ والمعارف فلإنها قابلة  
للتبديل والتغير ، فوجب التغاير .

الثالث : إن الصيغة الموضوعية لإفادة معنى الخبر ، كان يعقل أن تكون  
موضوعية لإفادة معنى الطلب وبالعكس ، وأما انقلاب ماهية الخبر طلباً .

---

(١) في الأصل : الفصل العاشر .

(٢) من ( م ) .

(٣) من ( م ) .

وبالعكس . فإنه غير معقول ، فوجب التغاير .

فهذه الوجوه الثلاثة وأشباهاها ، دالة على أن ماهية الأمر والنهي والخبر والاستخبار ، ليست نفس هذه الألفاظ . وإذا عرفت هذا فنقول : اختلفوا في ماهية الطلب . فمنهم من قال إنه : عبارة عن كونه مريداً صدور الفعل من الغير ( والنهي : عبارة عن إرادة الترك . ومنهم من قال : الطلب ماهية مغايرة لتلك الإرادة بدليل أنه قد يريد الفعل من الغير <sup>(١)</sup> مع أنه لا يأمر به ، وقد يأمر به مع أنه لا يريد . وذلك إذا كان المقصود من الأمر غرض آخر سوى إرادة الفعل ، والأولون أجابوا . فقالوا : إنه إذا أراد فعلاً من الغير ، فقد يكون بحيث يريد إعلام الغير ( بكونه مريداً لذلك الفعل منه ، وقد يكون بحيث يريد ذلك الإعلام وهو إنما يسمى <sup>(٢)</sup> أمراً بذلك الفعل إذا أتى بفعل يدل على أنه أراد منه ذلك الفعل . وأما الثاني وهو أنه قد يأمر بما لا يريد ، فقد أجيب عنه : بأن ذلك لا يكون أمراً في الحقيقة . وإنما هو ذكر لفظ يؤهم كونه مريداً لذلك الفعل . فهذا منتهى البحث فيه .

ثم تفرع عليه بحث آخر ، وهو أنا سواء قلنا بأن ذلك الطلب النفساني هو الإرادة أو معنى مغايراً لها . إلا أنا إذا أردنا أن نعلم غيرنا حصول ذلك المعنى في قلبنا . ( فلا بد وأن نعمل عملاً يدل على حصول ذلك المعنى في قلبنا ) <sup>(٣)</sup> فالناس رأوا أن الأصلح الأصوب أن يتواضعوا ( على أن يحينوا ) <sup>(٤)</sup> لكل معنى من المعاني ألفاظ مخصوصة ، وإن أتوا بتلك الأصوات المقطعة ، والألفاظ المركبة . دل إتيانهم بها على أنهم أرادوا كذا وكذا . ولقد كانوا قادرين على أن يعرفوا تلك المعاني بأفعال وأعمال سوى هذه الألفاظ إلا أنهم رأوا أن هذا الطريق أسهل وأصوب من وجوه :

الأول : إن الإنسان مضطر إلى استدخال النسيم البارد لأجل ترويح

(١) من ( م ، س ) .

(٢) من ( م ) .

(٣) من ( س ) .

(٤) من ( م ) .

القلب . فإذا سخن ذلك النسيم احتاج إلى إخراجِه من الصدر ، وذلك الإخراج سبب لحدوث الصوت ، وذلك الصوت يمكن تقطيعه في المخارج المختلفة والمجالس المتباينة ، ويحدث لتلك الأصوات بسبب قطعها في تلك المخارج والمجالس هيئات مختلفة - هي الحروف - فإذا ركبت تلك الحروف الكثيرة حدثت أصناف كثيرة من الألفاظ ، يمكن تطبيق كل واحد منها على نوع من أنواع الماهيات ، وبهذا الطريق يمكن تعريف المعاني التي لا نهاية لها بخلاف سائر الأفعال ، فإنه يقف<sup>(١)</sup> تركيبها على هذه الوجوه الكثيرة .

والثاني : إن هذه الأصوات كما توجد ، تنقص ، وتعلم فهي موجودة حال الاحتياج إليها ، ومعدومة حال الاستغناء عنها ، وأما سائر الأشياء فقد لا تكون كذلك .

والثالث : إن الاتيان بهذه الأصوات جارِي مجرى الإتيان بالأمر الطبيعي ، بخلاف سائر الأعمال ، بهذا الطريق صار التعبير عن المعاني الجاهزة في القلوب والضمائر ، بهذه العبارات والألفاظ ، أولى من التعبير عنها بسائر الطرق . فظهر أن المتكلم عبارة عن فاعل الكلام . لأن المقصود من الكلام : أن يأتي الإنسان بعمل اصطلاحوا على أنه معنى أو به ، فإنه يدل على أنه قام بقلبه ( ميل إلى شيء ، أو نفرة عن شيء . ثم اصطلاحوا على جعل ذلك الدليل هو هذه الألفاظ . وهذا كلام<sup>(٢)</sup> معقول ، لا مجال للتراجع فيه .

المسألة الثانية : في إثبات كونه تعالى متكلماً :

اعلم أن هذا يتضرع على كونه تعالى فاعلاً مختاراً ، وعلى كونه تعالى عالماً بالجزئيات .

فأما الذين فسروا ذلك الطلب بالإرادة . فقالوا : ثبت أنه تعالى مريداً لبعض الأشياء وكارها لبعضها ، فإذا خلق أصواتاً في جسم مخصوص تدل تلك

(١) يعتبر ( م ) .

(٢) من ( م ) .

الأصوات بالوضع والاصطلاح على كونه تعالى مريداً ، لما أراد ، وكارهاً لما كره . وذلك هو الكلام .

وأما الذين فسروا ذلك الطلب بمعنى مغاير للإرادة . فهم يحتاجون إلى إثبات مقدمات . أولها : الفرق المعقول بين ذلك الطلب وبين الإرادة .

وثانيها : إقامة الدلالة على كونه تعالى موصوفاً بذلك المعنى ، وليس للقوم فيه دليل جيد على ما سيأتي شرحه .

وثالثها : إن<sup>(١)</sup> القائلين بهذا المعنى زعموا أن هذا الشيء قديم ، وهو بعيد .

ويدل عليه وجهه :

الأول : إنه لا معنى للأمر والنهي إلا التزام الفعل ، والتزام الترك ، والعلم الضروري حاصل بأنه قبل وجود زيد فإنه يمتنع أن يحصل إلزامه فعلاً ، وإلزامه تركاً . فإن معنى الإلزام أن نقول : يا زيد ألزمتك هذا الفعل . ويا عمرو ألزمتك هذا الترك . والعلم الضروري حاصل أن عند عدم زيد ، وعدم عمرو ، فإنه يمتنع أن نقول : يا زيد ألزمتك هذا الفعل ، ويا عمرو ألزمتك هذا الترك ، وإن لم يكن هذا العلم ضرورياً ، فليس عند العقل شيء من العلوم الضرورية .

والثاني : إنه تعالى أخبر عن أشياء كقوله : « إنا أرسلنا نوحاً »<sup>(٢)</sup> و : « عصى آدم »<sup>(٣)</sup> ومعلوم أن الخبر عنه سابق في الوجود على حصول الخبر ، فلو كان هذا الخبر أزلياً ، لزم أن يكون الأزلي مسبقاً بغيره ، وهو محال . فإن عارضوا ذلك بالعلم نقول : قد ذكرنا : أن المذهب الصحيح في هذا الباب . هو قول أبي الحسين البصري : وهو أنه يتغير العلم عند تغير المعلوم .

---

(١) أنه قديم ( م ) .

(٢) نوح ١ .

(٣) طه ١٢١ .

الثالث : وهو أنه تعالى لما ألزم زيداً إقامة صلاة الصبح ، فإذا أن زيد بذلك الفعل . فهل بقي ذلك الإلزام الأول ، أو لم يبق ، فلأن بقي وجب أن لا يكون له سبيل إلى الخروج عن العهدة ، لأنه وإن أن بذلك الفع ألف مرة ، فالإلزام الأول باقٍ ( وإن لم يبق ذلك الإلزام فقد عدم ، والمتكلمون مصرّون على أن القديم يمتنع عليه العدم ، فلما عدم هذا الإلزام<sup>(١)</sup> وهذا الأمر ، وجب على مقتضى قولهم : أن لا يكون قديماً .

الرابع : إن النسخ عندهم جائز ، والنسخ عبارة عن رفع الحكم بعد ثبوته . أو عن انتهاء ( زمن )<sup>(٢)</sup> ذلك الحكم<sup>(٣)</sup> . وعلى التقديرين فقد علم بعد وجوده ، وما يثبت عدمه امتنع قدمه .

الخامس : إن الصفة القديمة الأزلية تكون تعلقاتها ( بمتعلقاتها )<sup>(٤)</sup> أمراً ذاتياً لازماً واجباً . فلو كان أمر الله قديماً لوجب تعلقه بكل ما يصح ( تعلقه )<sup>(٥)</sup> به ، لكن الحسن والقبح العقليين باطل عند القائلين بهذا القول ، فلا شيء إلا ويصح الأمر به ، ولا شيء إلا ويصح النهي عنه ، فيلزم تعلق الأمر بكل الأشياء ، وتعلق النهي بكل الأشياء ، فيلزم كون الأشياء بأسرها مأموراً بها ، منهيّاً عنها ، وذلك يوجب اجتماع الصدين ، وهو محال .

السادس : إنا كما بينا : أن العلم بالشيء ، يجب أن يتغير عند تغير المعلومات ( فكذاك الخبر عن الشيء يتغير عند تغير المخبر عنه ، وكل ما يتطرق التغير إليه وجب أن لا يكون قديماً ، لأنه )<sup>(٦)</sup> ثبت أن ما كان قديماً كان العدم عليه محالاً<sup>(٧)</sup> .

(١) من ( م ) .

(٢) زيادة .

(٣) القرآن نسخ شريعة التوراة .

(٤) من ( س ) .

(٥) من ( س ) .

(٦) من ( م ) .

(٧) محالاً ( م ) .

لهذه وجوه عقلية ظاهرة في أنه يمتنع كون هذا الطلب والخبر قديماً ، سواء قلنا : إن هذا الطلب هو الإرادة أو غيرها .

واحتج القائلون بقدم الكلام بأشياء :

الأول : إنه تعالى حيّ ، وكل حيّ فإنه يصح أن يكون متكلماً ، وكل من صح عليه الاتصاف بصفة ، فإنه يجب أن يكون موصوفاً بتلك الصفة أو بضدها . وضد الكلام هو الخرس والنسكوت . وذلك نقص ، والنقص على الله تعالى محال ، فوجب أن يكون في الأزل موصوفاً بالكلام .

والثاني : وهو أننا أجمعنا على أنه تعالى متكلم ، فأما أن يكون متكلماً لذاته - وهو باطل بالاتفاق - أو يكون متكلماً<sup>(١)</sup> بالكلام ، وذلك الكلام إن كان حادثاً ، فأما أن يحدث في ذاته ، أو في غيره ، أولاً في محل . والأقسام الثلاثة باطلة ، فبطل كون الكلام حادثاً ، فوجب أن يكون قديماً . وإنما قلنا : إن حدوث الكلام في ( ذات الله محال ، لأنه يوجب قيام الحوادث بذات الله وهو محال . وإنما قلنا : إن حدوث الكلام في )<sup>(٢)</sup> غيره محال ، لأنه لو جاز أن يكون متكلماً بكلام حاصل في غيره ، لجاز أن يكون جاهلاً بجهل يقوم بغيره ، وعاجزاً بعجز يقوم بغيره . وذلك باطل . وإنما قلنا : إن حدوث الكلام لا في محل : محال . فبالاتفاق . أيضاً : فكلام الله تعالى صفة ، وصفة الشيء تكون حاصلة فيه لا محالة .

والثالث : إن الكلام إما أن يكون صفة كمال ، أو صفة نقص . فإن كان صفة كمال وجب أن يكون موصوفاً به أبداً . إذ لو لم يكن موصوفاً به في الأزل لزم كونه خالياً عن صفة الكمال ، والخلو عن صفة الكمال ، والخلو عن صفة الكمال نقصان ، والنقصان على الله محال . وإذا كان صفة نقص وجب أن لا يتصف به البتة ، لأن النقص على الله - عز وجل - محال . وحيث توافقتنا على أنه تعالى قد اتصف به ، علمنا أنه ليس من صفات النقص .

(١) متكلماً (س) .

(٢) من (م) .

الرابع : إن العلم الضروري حاصل بأن المتكلم أكمل وأفضل من لم يكن متكلم ، ولا شك أن الواحد منا متكلم . فلو لم يكن الله في الأزل متكلماً ، لزم أن يكون حال الواحد منا عند وجوده أفضل وأكمل من الله تعالى ، حين كان في الأزل ، وذلك محال . فيثبت أنه تعالى موصوف بالكلام في الأزل .

ولقائل أن يقول : أما الوجه الأول : فقد تكلمنا عليه في مسألة السمع والبصر ، والذي نريده ههنا هو أن نقول : لا نسلم أن السكوت نقص ، بل النقص أن يقول القائل : يا زيد صل ، ويا عمرو صم . مع أن زيدا وعمروا يكونان معدومين ، ألا ترى أن الرجل إذا جلس في دار نفسه وحده ، خالياً (عن الناس) <sup>(١)</sup> ثم يقول : يا مستقر اركب ، ويا قائماً أقبل <sup>(٢)</sup> . فإن كل أحد يقضي عليه بالجنون والنقص ، فكذا ههنا .

وأما الوجه الثاني : وهو أن قولكم : أجمعنا على أنه تعالى متكلم . فنقول : إن عنيتم بكونه متكلماً أنه فعل أفعالاً مخصوصة ، دلت تلك الأفعال على كونه تعالى مريداً لبعض الأفعال ، وكارهاً لبعضها ، فهذا مسلم إلا أن هذا القدر لا يدل على كونه تعالى موصوفاً بشيء من الصفات المسماة بالكلام ، وإن عنيتم بكونه متكلماً : أمراً وراء ذلك فهذا ممنوع . والاتفاق ليس إلا في اللفظ .

وأما الوجه الثالث : وهو أن الكلام صفة كمال ، والخلو عنه نقص ، والنقص على الله محال . فجوابه : أن الاشتغال بالأمر والنهي حال عدم المأمور والمنهي ، هو النقص والسفه .

وهذا بعينه هو الجواب عن الرابع :

فهذا خلاصة الكلام المعقول في هذا الباب .

وأما اللفظيات والسمعيات ، ففيها أقوال كثيرة <sup>(٣)</sup> لا تليق بهذا الكتاب . والله أعلم بالصواب . ومنه التوفيق .

(١) من ( م ) .

(٢) في ( م ، س ) . تصحيح .

(٣) أقوال ( س ) .





مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الْبَابُ الثَّانِي

فِي

كُرْنِ تَعَالَى قَدِيمًا بَاقِيًا



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## في القدم والبقاء

من الناس<sup>(١)</sup> من يقول : إن كونه قديماً باقياً عين ذاته المخصوصة . ومنهم من يقول : هما صفتان قائمتان بذات الله تعالى .

واحتج الأولون بوجوه :

الأول : إن المفهوم من كون الشيء قديماً معقول لنا ، والذات المخصوصة التي هي ذات الله تعالى من حيث إنها هي غير ( معلومة لنا )<sup>(٢)</sup> فوجب التغاير . بيان الأول : أن القديم هو الذي لا أول لوجوده ، والباقي هو الذي يكون مستقر الوجود ، وهذا المفهوم معقول . وأما أن الذات المخصوصة ، التي هي ذات الله تعالى غير معقولة ، فلما ثبت تقريره فيها تقدم . وإذا لاحت المقدمتان ، فالنتيجة لازمة .

الثاني : إنا نقول القديم الباقي إما أن يكون جسماً أو جوهرأ أو عرضأ ، أو شيئاً ما ( مغايراً )<sup>(٣)</sup> لهذه الأقسام الثلاثة ، فنجعل المفهوم من القديم الباقي مورد التقسيم إلى هذه الأقسام الأربعة ، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام

(١) القدم والبقاء : زيادة والعنوان في الأصل : الحادي عشر .

(٢) من ( س ) .

(٣) من ( س ) .

فالمفهوم من القديم الباقي ، أمر مشترك بين هذه الأقسام ، فوجب كونه مغايراً لكل هذه الأقسام .

الثالث : إنا نقول : إن ذات الله تعالى قديمة باقية ، فتكون القضية مفهومة . وإذا قلنا : إن ذات الله ( تعالى ذات )<sup>(١)</sup> لم يفد هذا الكلام شيئاً ، ولولا التغاير بين الذات وبين كونها باقية ، وإلا لقام كل واحد من هاتين القضيتين مقام الأخرى .

فهذه الوجوه الثلاثة ، دالة على أن كونه تعالى قديماً باقياً ، صفة .

واحتج المنكرون لكون البقاء صفة زائدة على الذات بوجهين :

الأول : إنه لو كان البقاء صفة قائمة بذات الله تعالى ، لانفردت الذات إلى تلك الصفة فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ، واجب الوجود لغيره ، وذلك محال . ولقاتل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : الذات المخصوصة لكونها تلك الذات المخصوصة توجب ( الدوام والاستمرار . والمحال إنما يلزم لو أثبتنا شيئاً وراء الذات يسوجب )<sup>(٢)</sup> دوام تلك الذات . أما إن قلنا : الذات المخصوصة توجب ذلك الدوام ، لم يلزم منه محال . مع أن على هذا التقلير يكون ذلك الدوام صفة من صفات الذات .

الثاني : إنه لو كان الدوام والاستمرار صفة ، لكانت تلك الصفة أيضاً دائمة مستمرة ، فيلزم أن يكون دوامها زائداً عليها ، ولزم التسلسل ، وأيضاً : فنقول : دوام تلك الصفة إما أن يكون لنفسها ، أو لشيء آخر ، فإن كان دوامها لنفسها ، ودوام تلك الذات لأجل تلك الصفة ، ( فحينئذ تكون تلك الصفة واجبة لنفسها ، وتكون الذات واجبة لأجل تلك الصفة )<sup>(٣)</sup> وما يكون دائماً لنفسه يكون أولى بكونه ذاتاً مستقلة بنفسها ، مما يكون دوامه بسبب غيره ،

(١) من ( س ) .

(٢) من ( م ) .

(٣) من ( م ) .

ولما إن كان دوام تلك الصفة بدوام شيء آخر ، فذلك الآخر إن كان هو  
الذات لزم الدور ، وإن كان شيئاً آخر لزم التسلسل ، والكل محال .  
( فهذا حاصل الكلام المعقول الملتزم في هذا الباب . والله أعلم )<sup>(١)</sup> .

---

(١) من ( م ) .



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

البَابُ الثَّانِي

فِي  
كُونِهِ تَعَالَى حَيًّا





مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

(اعلم<sup>(١)</sup>) أن المراد من كونه تعالى حياً : إنه يصح أن يعلم ويقدر ، ولما ثبت بالدليل كونه قادراً عالماً . وكل ما كان موجوداً امتنع أن يكون ممتنع الوجود ، يثبت أنه تعالى يصح أن يعلم ويقدر ، ولا معنى لكونه حياً إلا ذلك . ولغائل أن يقول : الامتناع مفهوم عديم ، فنقي الامتناع بكون عدماً للعدم ، فيكون موجوداً وكونه حياً مفهوم وجودي ، وأنه صفة للذات ، ونعت لها ، فيمتنع أن يكون حين الذات ، ( فيكون )<sup>(٢)</sup> هو صفة وجودية قائمة بالذات .

ومن التمس من قال : الحياة صفة موجودة لأجلها يصح على الذات أن يعلم ويقدر . واحتج عليه : بأنه لولا اختصاص تلك الذات بالصفة التي لأجلها يصح عليها العلم والقدرة ، لم يكن ثبوت هذه الصفة<sup>(٣)</sup> لتلك الذات أولى ثبوته لسائر الذات .

ويقال له : هذا إنما يلزم لو قلنا : الذات متساوية في الماهية ، حتى يقال : لولا اختصاص بعضها بهذه الصفة ، وإلا لما حصل هذا الامتياز . أما لما كانت ذاته المخصوصة مخالفة بالماهية لسائر الذات لم يلزم ما ذكرتموه .

(١) عنواناً بالباب السابع بدل الفصل الثاني عشر .

(٢) زيادة .

(٣) الصفة ( س ) .

وأيضاً : كما أن الذوات مختلفة في صحة أن يعلم ويقدر ، فكذلك مختلفة في صحة أن يكون حياً فإن وجب ( أن يعلل ذلك الاختلاف بصفة ، لوجب أن يعلل اختلافها في صحة الحياة ) بصفة أخرى ، ولزم التسلسل .

وإن قلتم : بأن ذلك الاختلاف معلن بالذات المخصوصة . فلم لا يجوز مثله في صحة العالمية والقادرية ؟ والله أعلم .

## البَابُ التَّاسِعُ

كلمات في الصفات



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## الفصل الأول

### في محرم صفات الله تعالى

اعلم<sup>(١)</sup> أن المتكلمين حصروا الصفات في هذه الثمانية . وهي كونها حياً ، عالماً ، قادراً ، مريداً ، سميعاً ، بصيراً ، متكليماً ، باقياً . فإذا قيل لهم : فهل تثبتون لله صفة أخرى ؟ قالوا : لا . لأن الدليل لم يدل إلا على هذه الصفات ، وما لا دليل عليه يجب نفيه . وربما قالوا : لو جوزنا إثبات ما لا دليل عليه لم يكن عدد أولى من عدد آخر ، فيلزم إثبات أعداد لا نهاية لها من الصفات المجهولة . وذلك محال .

وقد علمت في علم المنطق : أن عدم العلم بالشئ لا يفيد العلم بعدم الشئ .

وعلمت أيضاً : أن قول القائل : ليس عدد أولى من عدد . أن أريد به عدم هذه الأولوية في الذهن والعقل ، فذاك لا يفيد إلا التوقف وعدم الجزم ، وإن أريد به عدم الأولوية في نفس الأمر ، فهذا مما لم يمكن إثباته ، بل الواجب أن يقال : إن ما دل العقل على ثبوته قضينا بثبوته وما لم يدل العقل على ثبوته ولا على عدمه وجب التوقف فيه . والله أعلم .

(١) واعلم أن الفصول من هنا إلى آخر الكتاب الثالث من المطالب العالية ، فصول تفسيرية . وهي في النسخ تبدأ من الفصل الثالث عشر ، إلى الفصل الثاني والعشرين . وسنضع الفصول التفسيرية هذه تحت باب ، سيناه « كلمات في الصفات » وعنوان الفصول : بالفصل الأول ، والثاني .. إلخ .



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## الفصل الثاني

### في أنه تعالى عالم لذاته أو لمعنى ؟

اعلم<sup>(١)</sup> . أن أهم المهمات في هذه المسائل البحث عن محل الخلاف . فنقول : لا شك أن القادر هو الذي يصح منه الفعل . وهذه الصحة ليست نفس تلك الذات المخصوصة ، لأن المفهوم من هذه الصحة قد يعلمه من لا يعلم حقيقة تلك الذات المخصوصة . وأيضاً : العالم هو الذي يكون له شعور بذلك الشيء ، وتبين به . وقد عرفت أن معنى الشعور والإدراك والتبيين لا يحصل البتة إلا عند حصول نسبة مخصوصة بين ذات العالم وبين المعلوم . وهذه النسب والإضافات المسماة بالتعلق لا بد من إثباتها ، وإلا فيمتنع الاعتراف بكونه تعالى قادراً علماً ، فإن كان المراد بقولنا : إنه تعالى عالم وله علم . وقادر وله قدرة هذا المعنى فذلك مما لا سبيل البتة إلى إنكاره ، وإن كان معنى العالم هو الذات الموصوفة بهذه النسبة الخاصة ، ومعنى القادر هو الذات الموصوفة بتلك الصحة المخصوصة ، كان نفي هذه النسب ، وهذه الإضافات نفيّاً لكونه عالماً قادراً . وإن كان المراد منه معنى آخر وراء ما ذكرناه فذلك يستدعي بحثاً آخر ، سوى ما ذكرناه . ونقبره :

إن من المتكلمين من زعم : أن العلم صفة قائمة بذات العالم ، ولها تعلق بالمعلوم . وهذا القائل أثبت أموراً ثلاثة : أحدها الذات . وثانيها :

(١) الرابع عشر [الأصل] .



الصفة . وثالثها : التعلق الحاصل بين تلك الصفة وبين ذلك المعلوم .

ومنهم من زعم أن العلم صفة توجب العالمية ، ثم إنهم أثبتوا تعلقاً بين العالم وبين المعلوم ، ولا أعرف كيفية مذاهبهم فيه . فإنه يحتمل أن يقولوا : العالمية هي المتعلقة بالمعلوم لا العلم ، ويحتمل أن يقولوا : العلم هو المتعلق بالمعلوم ، لا العالمية . وعلى هذه التقديرات فقد أثبتوا أموراً أربعة : الذات ، والعلم ، والعالمية ، والتعلق . ولا يبعد أن يثبتوا التعلق للعلم وللعالمية أيضاً . ( وعلى هذا التقدير فقد أثبتوا أموراً خمسة .

وأما نحن فلا نثبت إلا أمرين الذات <sup>(١)</sup> والنسبة ، المسماة بالعالمية ، وفدعي أن هذه النسبة ليست نفس الذات ، بل هي أمر زائد على الذات ، موجود في الذات . وهذا هو البحث عن المعقول الصرف .  
فأما المباحث اللفظية فهي أمور :

أحدها : أن تلك الصفات ، هل يقال : إنها مغايرة للذات أم لا ، بل هي لا نفس الذات ولا غيرها ؟

وثانيها : أن هذه الصفات هل توصف بكونها قديماً أم لا ؟

وثالثها : أن تلك الصفات هل توصف بأنها أعراض أم لا ؟

ورابعها : أنها هل توصف بأنها قائمة بالذات أو حالة في الذات ، أو موجودة في الذات ، أو يجب الامتناع من كل هذه الألفاظ ، إلا أنه يقال : إنها موجودة بالذات ؟ فجميع هذه المباحث لفظية لا معنوية .

إذا عرفت هذا فنقول : المشهور أن الفلاسفة والمعتزلة ينكرون الصفات <sup>(٢)</sup> وأما الصفاتية فإنهم يثبتونها .

(١) من ( م ) .

(٢) المعتزلة لا ينكرون الصفات . وكيف ينكرون صفة القدرة ، وهم يقرأون في القرآن ﴿ إن الله على كل شيء قدير ﴾ ؟ ولم يكتف في علم التوحيد مثل شرح الأصول الخمسة ، والمغني . والمجموع في المحيط بالتكليف فيها : إثبات الصفات ، وهي للقاضي عبد الجبار وتفسير القرآن للزمخشري فيه تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين . وللغاضي عبد الجبار أيضاً : كتاب تنزيه القرآن عن -

والتحقيق في شرح محل الخلاف ما ذكرنا .

قلنا : ههنا مقامان : الأول : إثبات العلم والقدرة ، بمعنى تلك النسب المخصوصة أسور زائدة على الذات . والمقام الثاني : بيان أن تلك الصفات السماة بالعلم والقدرة . هل هي واجبة الوجود بأنفسها ، أو الموجب لها هو ذات الله تعالى ، أو يقال : ذات الله يوجب معنى ، وذلك المعنى يوجب هذه النسب والإضافات ؟ فهذا تمام الكلام في هذا البحث .

أما المقام الأول : فهو في بيان أن القدرة والعلم بالتفسير الذي ذكرناه يمتنع أن يكون عين الذات ، بل هما صفتان قائمتان بالذات ، والذي يدل على صحة ما ذكرناه وجوه :

الحجة الأولى : إن قولنا : عالم يناقضه قولنا : ليس بعالم ، ( ولا يناقضه قولنا ليس بموجود ، وقولنا : موجود يناقضه قولنا : ليس بموجود ، ولا يناقضه قولنا : ليس بعالم )<sup>(١)</sup> ولو كان كونه موجوداً هو عين كونه عالماً ، لامتنع حصول هذا التغاير ، لأن الشيء الواحد يمتنع أن يصدق عليه كونه نقيضاً له ، وكونه ليس نقيضاً له .

الحجة الثانية : إذا دل الدليل على أن العالم لا بد له من مؤثر قديم أزلي واجب الوجود لذاته ، فعند هذا يبقى العقل متوقفاً في أن ذلك المؤثر عالم ، أو ليس بعالم . وقادر ، أو ليس بقادر ، ويفتقر في إثبات كونه تعالى عالماً قادراً إلى دليل منفصل ، ولو كان كونه عالماً قادراً نفس كونه موجوداً قديماً واجباً . لما كان الأمر كذلك ، لأن الشيء الواحد يمتنع أن يصدق عليه كونه معلوماً ، وكونه لا معلوماً . لأن الجمع بين النقيضين محال .

الحجة الثالثة : إذا قلنا : إن ذات الله الموجودة موجودة . خرجت القضية

المطامن وكتاب تثبيت دلائل النبوة . والمؤلف نقل عنهم إثبات الصفات ، وكلامهم فيها ، ولكن المعتزلة ينكرون صفات الجسمية لله عز وجل ، وينكرون أن يكون الله جسماً ، وله يد ورجل وعين وأذن جارحة . فمن قال من العلماء : إن المعتزلة ينكرون الصفات ، فهو يعني أنهم ينكرون صفات الأعضاء ، لا صفات المعاني والأفعال .

(١) من (س) .

عن الإفادة . وإذا قلنا : ذات الله الموجودة : عالم قادر ، كانت القضية مفيدة ، وافترضنا في التصديق بها إلى الحجة . ولولا أن المفهوم من كونه عالماً قادراً مغايراً للمفهوم من كونه موجوداً ، لم يكن الأمر كذلك .

الحجة الرابعة : إنا بينا أنه عالم نحصل النسبة المسماة بالعالم ، لم يحصل كون العالم<sup>(١)</sup> عالماً والنسبة بين ذات العالم وبين ذات المعلوم صفة لتلك الذات ، ومفتقرة إليها ، وكيف لا نقول ذلك ، والنسب والإضافات مقولة بالقياس إلى غيرها ، والذوات القائمة بأنفسها ليست كذلك ، وكل ذلك يوجب التغاير ؟

الحجة الخامسة : إن المفهوم من كون الذات قادرة ، غير المفهوم من كونها عالمة . وذلك لأن القادر قد يكون عالماً ، وقد لا يكون ، كما أن العالم قد يكون قادراً وقد لا يكون . فلما كان ماهية العالمية غير ماهية القادرة ، وحدّ العالمية غير حدّ القادرة ، فلو قلنا : إنها عين الذات لزم أن يكون الشيء الواحد : لا يكون شيئاً واحداً . بل يكون شيئين متغايرين . وذلك محال .

الحجة السادسة : لو كان كونه عالماً ، عين كونه قادراً ، لكان كل ما صبح كونه عالماً به وجب أن يصح كونه قادراً عليه ، فكان يلزم في الواجب لذاته ، وفي الممتنع لذاته أن يكون مقدوراً ، كما أنه معلوم له وحيث أطبق أهل العقل أن الواجب لذاته والممتنع لذاته معلوم ، ( وليس بمقدور علمنا أن المفهوم من كون الشيء معلوماً ، مغايراً للمفهوم من كونه مقدوراً )<sup>(٢)</sup> وذلك يقتضي حصول المغايرة بين العلم وبين القدرة .

الحجة السابعة : إن القادر إذا خرج مقدوره إلى الوجود . لم يبق قادراً على إيجاد بعينه . لأن إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال . والمحال لا قدرة عليه ، فالمقدور بعد دخوله في الوجود لم يبق مقدوراً ، لكنه بقي معلوماً بعد خروجه إلى الوجود . وصدق هذا النفي ، والإثبات ، يوجب التغاير بين العلم وبين القدرة<sup>(٣)</sup> .

(١) العالم (س) الشيء (م) .

(٢) من (م) .

(٣) من (م) ، (س) .

الحجة الثامنة : إن العلم ماهية مخصوصة ، والقدرة أيضاً ماهية مخصوصة ، فإما أن تكون إحدى الماهيتين عين الأخرى أو غيرها ؟ فإن كان الأول كان لفظ العلم ولفظ القدرة لفظان مترادفان ، يفيد كل واحد منهما ما يفيد الآخر . ومعلوم أن ذلك باطل ، لأن حد العلم غير حد القدرة ، وأحكام العلم غير أحكام القدرة ، وخواص كل واحد منها مغايرة لخواص الآخر . وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون المعقول من كونه عالماً ، مغايراً للمعقول من كونه قادراً ، وأن يكون المعقول من كل واحد منها ، مغايراً للمعقول من كونه موجوداً . وذلك يفيد المطلوب .

ولنعبر عن هذا الكلام بعبارة أخرى . فنقول : المعقول من كونه عالماً ، ومن كونه قادراً ، ومن كونه ذاتاً موجودة ، إما أن يكون معقولاً واحداً ، أو لا يكون كذلك . والأول باطل بالبدئية ، لأننا ببديهة العقل<sup>(١)</sup> نعلم أن هذه الألفاظ ليست مترادفة بل هي ألفاظ متباينة ، يفيد كل واحد منها غير<sup>(٢)</sup> ما يفيد الآخر . فهذه المعاني الثلاثة إما أن تكون ذوات ثلاثة قائمة بأنفسها . وذلك باطل بالاتفاق ، وبصريح العقل ، أو يكون بعضها موصوفاً ، والبواقي صفات . وهو المطلوب .

واحتج نفاة الصفات بوجوه :

الحجة الأولى للفلاسفة : قالوا : هذه الصفات إما أن تكون واجبة الوجود لذواتها ، أو جائزة الوجود لذواتها . والقسمان باطلان ، فالقول بشبوتها : باطل

أما بيان أنه يمتنع كونها واجبة الوجود لذواتها فلوجهين : الأول : ما ثبت أن واجب الوجود لذاته<sup>(٣)</sup> يمتنع أن يكون أكثر من واحد . والثاني : أن الصفات غير ( قائمة بأنفسها بل هي )<sup>(٤)</sup> قائمة بالذات ، والغائم بغيره مفترق

(١) العقل ( س ) .

(٢) غير ( م ) .

(٣) لذاته ( س ) .

(٤) من ( س ) .

إلى الغير ، فيكون ممكناً لذاته ، لا واجباً لذاته .

وأما بيان أنه يتمتع كونها ممكنة للدواعي ، فهو أن كل ممكن لذاته ، لا بد له من سبب . وذلك السبب ليس إلا تلك الذات ، وذلك محال من وجهين : الأول : إنه إذا كان المؤثر هو تلك الذات والقابل أيضاً تلك الذات فيلزم كون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً ، وهو محال . والثاني : هو أن الاحتياج لا يحصل إلا عند زمان الحدوث ، وإلا لزم تكوين الكائن ، وهو محال ، فلو كانت هذه الصفات معللة بالغير ، لكانت حادثة ، لكن كونها حادثة محال ، فيمتنع كونها معللة بالذات .

الحجة الثانية للفلاسفة : قالوا : إله العالم إما أن يكون فرداً أو مركباً ، ويمتنع كونه مركباً ، لأن كل مركب فهو مفترق إلى كل واحد من أجزائه ، وجزء الشيء غيره ، فكل مركب فهو مفترق إلى غيره ، وكل مفترق إلى الغير ممكن لذاته ، فلو كان إله العالم مركباً لكان ممكناً لذاته ، وكل ممكن لذاته ، فلا بد له من سبب يوجده . فثبت أن إله العالم لو كان مركباً لكان ممكناً ، ولو كان ممكناً افتقر إلى الفاعل ، وذلك محال في حق إله كل الممكنات يتنج أن إله كل الممكنات لا يكون مركباً ، وكل ما لا يكون مركباً ، كان فرداً مطلقاً . والمجموع الحاصل من الصفة والموصوف يكون مركباً ، فثبت أن إله العالم فرد مطلق ، وليس فيه تركيب من الصفة والموصوف . وهو المطلوب .

وأما دلائل المعتزلة : - فلهم وجوه عامة في كل الصفات ، ووجوه خاصة في كل واحد من الصفات - أما الوجوه العامة :

فالحجة الأولى : قالوا : عالمية الله تعالى واجبة ، والواجب لا يعطل . أما أن عالمية الله تعالى واجبة ، فلاها لو كانت جائزة لافتقر ذلك العالم إلى فاعل يجعله عالمًا ، وحينئذ يصير إله العالم<sup>(١)</sup> عبداً ، وهو محال . وأما أن الواجب لا يعطل . فلأن الافتقار إلى العلة ، لأجل أن يترجع بسببها جانب الوجود على جانب

(١) الإله (م) .

العدم . وإذا كان ذلك المرجحان حاصلاً على سبيل الوجوب ، امتنع افتضاره إلى العلة .

الحجة الثانية : القول بالقدماء يفضي إلى المحال فيكون محالاً . والدليل عليه : أنا قد دللنا على أن القدم مفهوم ثبوتي ، فالقدماء تكون متشاركة في هذا المفهوم ، ( وإذا كانت متشاركة )<sup>(١)</sup> فلما أن يخالف بعضها بعضاً بشيء من الأجزاء المقومة ، أو لا يكون كذلك . فإن كان الأول فما به المشاركة غير ما به المخالفة ، لأن كل واحد من أولئك القدماء مركب من هذين القيدتين ، وهما قدميان ، ضرورة أن جزء ماهية القديم قديم ، فلذلك الجزءان يتشاركان في القدم . ويتخالفان في متبجه الآخر ، فيكون كل واحد من فينك الجزئين أيضاً مركباً ، فيلزم كون كل واحد منها مركباً من أجزاء غير متناهية ( وهو محال . وإن كان الثاني وهو أن أولئك القدماء لا يخالف بعضها بعضاً في جزء مقوم للماهية )<sup>(٢)</sup> فهي أشياء متماثلة في تمام الماهية ، فيلزم كون الذات صفة ، والصفة ذاتاً ، ويلزم القول بتعدد الآلهة وهو محال )<sup>(٣)</sup> .

الحجة الثالثة : إنه لو قامت الصفة بالذات لحصل في الوجود قدماء متغايرة ، وذلك باطل بالاتفاق .

الحجة الرابعة : إن المعقول من حلول الصفة في الذات حصول تلك الصفة في الحيز المعين ، تبعاً لحصول ذلك المحل فيه ، وإنا لو رفعنا هذا المعنى من العقل ، فحيث لا يكون قيام أحدهما بالآخر أولى من قيام الآخر بالأول ، فيثبت أن قيام الصفة بالموصوف ، يقتضي كون الموصوف حاصلاً في الحيز ، مختصاً بالجهة ، وذلك في حق الله تعالى محال .

الحجة الخامسة : إن ذات الله تعالى ، إما أن يتم إلهيتها بدون هذه الصفات ، وإما أن لا تتم . والثاني يوجب كونه محتاجاً إلى الغير ، والأول

(١) زيادة .

(٢) من (س) .

(٣) من (م) .

يقتضي أن تكون تلك الذات المخصوصة كافية في الإلهية . ومضى كان الأمر كذلك ، كان الإله غنياً في إلهيته عن هذه الصفات . ومثل هذه الصفات يجب نفيها بالانفاق .

الحجة السادسة : الذات وحدها ، إما أن تكون كافية في الإلهية أو لا تكون . فإن كانت الذات وحدها كافية في حصول الإلهية ، كانت هذه الصفات لغواً في حصول الإلهية ، وإن لم تكن كافية . فنقول : الصفات إما أن تكون كافية في حصول الإلهية أو لا تكون . فإن كانت كافية في الإلهية كانت ( الذات )<sup>(١)</sup> لغواً فيها ، وإن لم تكن كافية فنقول : فملى هذا التقدير الذات من حيث إنها هي غير كافية ، والصفات أيضاً غير كافية ، فعند اجتماعهما إما أن يحصل أمر زائد على ما حصل حال الانفراد ، أو لم يكن كذلك . فإن حصل فالموجب لذلك الزائد ، إما الذات وحدها ، أو الصفة وحدها ، وحيث يعود التقسيم الأول . أو مجموعهما فحيث يعود الكلام من أنه إما أن يكون قد حصل حال الاجتماع ( ما لم يحصل )<sup>(٢)</sup> حال الانفراد ، أو لم يحصل . فإن كان الأول كان حصول ذلك الزائد لأجل سبب زائد آخر ، ولزم التسلسل ، وهو محال ، وإن لم يحصل زائد أصلاً كان الحاصل عند الاجتماع ، كما هو عند الانفراد ( ولما كان عند الانفراد )<sup>(٣)</sup> ولم تكن الإلهية حاصلة ، وجب القطع بعدم حصولها عند الاجتماع ، فيثبت أن الإلهية من لوازم تلك الذات المخصوصة من حيث هي هي ، ولا حاجة معها إلى إثبات صفة أخرى .

وأما الوجوه التي تمسكوا بها في نفي العلم خاصة . فهي ثلاثة :

الحجة الأولى : لو كان تعالى عالماً بالعلم ، لتعلق علمه بما تعلق به علم الواحد منّا ، من الوجه الواحد . وكل علمين كذلك فهما مثلاً ، ويلزم من تماثلهما ، إما قدمهما معاً ، أو حدوثهما معاً ، وذلك محال .

(١) من (س) .

(٢) من (س) .

(٣) من (م ، س) .

الحجة الثانية : لو كان تعالى عالماً بالعلم ، لكان إما أن يكون عالماً بعلم واحد ، أو بعلم متناهية ، أو بعلم غير متناهية ، والثلاثة باطلة ، فالقول بكونه عالماً بالعلم باطل . وإما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون عالماً بعلم واحد ، لأنه لا يصح أن يعلم كونه تعالى عالماً ( بهذا المعلوم )<sup>(١)</sup> مع الذهول عن كونه عالماً بالمعلوم الآخر ، والمعلوم مغاير لغير المعلوم . وإما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون عالماً بعلم متناهية ، لأن معلوماته غير متناهية . وإذا توزعت المعلومات المتناهية على المعلومات التي لا نهاية لها ، لزم تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة . وإما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون عالماً بعلم غير متناهية ، لأن كل عدد موجود ، فإنه يقبل الزيادة والتقصان ، وكل ما كان كذلك فهو متناهي . ينتج : أن كل عدد موجود فهو متناهي . وما لا يكون متناهي ، يمتنع وجوده .

الحجة الثالثة : لو كان عالماً بالعلم ، لكان إما أن يعلم ذلك العلم بعين ذلك العلم ، وهو محال . لأن العلم لا بد فيه من نسبة مخصوصة ، وحصول النسبة بين الشيء وبين نفسه محال ، أو يعلم آخر ، والكلام فيه كما في الأول . فيلزم إما الدور وإما التسلسل ، وهما محالان .

والجواب عن الأول : إنه بناء على أن الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً . وقد بينا أنه باطل .

وعن الثاني : لم لا يجوز أن يقال الذات المخصوصة واجبة الوجود لعبها ، وهي موجبة لتلك العالمية المخصوصة ولتلك القادرة ؟ .

وأما الحجة الأولى للمعتزلة فنقول : إن عني<sup>(٢)</sup> يكون عالمية الله واجبة لعبين تلك الذات المخصوصة ، فهذا عين مجل التزاع . وإن أردت أنها واجبة على الإطلاق فنقول : هذا لا يقدح في غرضنا ، فإن ذات الله إذا كانت موجبة لمعنى ، وكان ذلك المعنى موجباً للعالمية ، فحينئذ تكون ذاته موجبة لما يوجب العالمية وذلك لا يقدح في كون العالمية واجبة .

(١) من (م ، ص) .

(٢) أي القاضي .



وأما الحجة الثانية لهم : فنقول : إنهم معترفون بحصول العالمية والقادرية ، فكل ما تذكرونه في المعنى ، فنحن نورده عليكم في العالمية والقادرية .

وأما الحجة الثالثة : وهو التزام قدماء متغايرة ، فإن عنيتم بالغيرين الحقيقتان المختلفتان . فهذا مسلم . وهو أول المسألة ، وإن عنيتم به الشئين اللذين يجوز أن يفارق أحدهما الآخر ، إما بمكان أو بزمان فلم قلتم : إن كل موجودين يجب أن يكونا كذلك ؟

وأما الحجة الرابعة : وهي أن المعقول من الحلول حصول الصفة في الحيز ، تبعاً لحصول محلها فيه . فقد أبطلنا هذا التفسير في باب تفسير الجوهر والعرض . وقوله : لو دفعنا بهذا المعنى لم يكن حلول أحدهما في الآخر أولى من العكس . فجوابه : إنا بينا : أن قول القائل ليس هذا أولى من ذلك مقدمة ركيكة ضعيفة .

وأما الحجة الخامسة : وهي أن ذاته إن كانت كاملة في الإلهية فلا حاجة إلى الصفة . فنقول : لم لا يجوز أن يقال تلك الذات المخصوصة أوجبت المعنى ؟ وذلك المعنى أوجب العالمية . وهذا هو بعينه الجواب عن الحجة السادسة .

وأما الحجة الأولى من الوجوه التي تمسكوا بها في نفي علم الله : فنقول : العلمان إذا تعلقا بذلك المعلوم الواحد ، فقد اشتركا في ذلك الحكم ، والاشتراك في الأثر لا يقتضي الاشتراك في ماهية المؤثر ، لأن المختلفان في الماهية لا يمنع اشتراكهما في بعض اللوازم .

وأما الحجة الثانية : فنقول : كل ما أوردتموه علينا في العلم فهو لازم عليكم في التعلقات . وهذا هو الجواب بعينه عن الحجة الثالثة .

فقد ظهر بهذه التنبيهات أن هذه الدلائل بأسرها ضعيفة . ثم نقول : إنها بأسرها إنما تتوجه على من يقول هذه التعلقات معللة بصفات أو بمعاني قائمة بالذات . ونحن لا نقول بذلك ، بل قد دللنا على أن هذه التعلقات معلومات

زائدة على الذات . وعندنا : إما معللة بنفس الذات ، وعند هذا يظهر أن شيئاً من هذه الدلائل لا يتوجه علينا البتة . وبالله التوفيق .

المقام الثاني : اعلم أنا قد ذكرنا أن المراد من القادرية كونه بحيث يصح منه الإيجاد والترك . والمراد من العالمية هذه النسبة المخصوصة والإضافة للمخصوصة فنقول من المعلوم بالضرورة : أن هذه الصفة المخصوصة ، وهذه النسبة المخصوصة لا تكون ذات قائمة بأنفسها مستقلة بحقائقها ، فهي لا بد وأن تكون ممكنة لذواتها ، وكل ممكن فلا بد له من سبب . وذلك السبب إما تلك الذات أو غيرها . والأول باطل وإلا لكانت تلك الذات مفترقة في لوازمها إلى غيرها ، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته ، فواجب الوجود لذاته ممكن لذاته فيثبت أن المرجب لهذه الأحكام والنسب هو ذاته المخصوصة ، إلا أنه بقي ههنا بحث آخر ، وهو : أن اللوازم على قسمين لوازم بغير وسط ولوازم بوسط . فهذه العالمية والقادرية لا يبعد أن يكون موجبها هو عين ذات الله ، ولأبعد أيضاً أن يقال : إن ذات الله تعالى توجب أمراً ، وذلك الأمر يوجب هذه العالمية والقادرية ، سواء قلنا : تلك الواسطة واحدة ، أو وسائط كثيرة ، فكل واحد من الوجهين محتمل . إلا أننا نقول : لما كان لا بد من الاعتراف بكون تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والإضافات . إما بواسطة وإما بغير واسطة ، وكانت الواسطة مجهولة وجب على سبيل الأولى والأخلاق حذف هذه الواسطة من البين . والاعتراف بكون الذات المخصوصة موجبة لها . والذي يقرر ذلك : أنا إذا استدللنا بحدوث العالم على الفاعل المختار . فلذا قيل : لم لا يجوز أن يقال : بأن الفاعل المختار معلول علة موجبة بالذات ؟ قلنا : لما وجب الاعتراف بوجود موجود واجب الوجود لذاته ، وبوجود الفاعل المختار ، كان الأولى أن نقول : ذلك الفاعل المختار هو ذلك الموجود الواجب لذاته ، وحذفنا الوسائط من البين . فلما قلنا هذا في العلولات المبينة عن ذات الله تعالى ، وجب أيضاً أن نقوله ونعقله في الصفات القائمة بذات الله .

واحتج القائلون بإثبات هذه المعاني بوجوده :

الأول : وهو أن العلم في الشاهد صفة متعلقة بالمعنى ، فيجب أن يكون

في الغالب كذلك ، لأن الحقيقة والماهية لا تختلف بسبب اختلاف الشاهد والغائب .

والثاني : إن العالمية حصلت بعد أن لم تكن في الشاهد ، فوجب كون العلم صفة موجودة ، ولا يمكن أن يقال : إن الذي حدث هو مجرد النسب والإضافات لأن ذات الجسم لا يمكن أن تكون متعلقة بالمعلوم ، فوجب أن يكون الحادث صفة يحصل لها هذا التعلق .

والثالث : إن العلم ما له تعلق بالمعلوم ، فلو كانت الذات متعلقة بالمعلوم لزم أن تكون ذات الله علماً ، وذلك باطل .

ولجيب أن يجيب عن الأول : فيقول : العلم في الشاهد ليس إلا هذا التعلق المخصوص ، وإلا هذه النسبة المخصوصة . ونحن نعقل من معنى العلم إلا هذا الشعور وهذا الإدراك وهو ليس إلا هذه النسبة المخصوصة .

وعن الثاني : لم لا يجوز أن يقال : هذه النسبة المخصوصة إذا حدثت في الجسم فقد حصل العلم والشعور والإدراك ، وإذا لم تحصل فقد زال العلم فلما أن يعتقد أنه حصل صفة وحصل لتلك الصفة هذا التعلق ، فهذا ممنوع؟

وعن الثالث : إنا لا نسلم أن العلم عبارة عن شيء متعلق بالمعوم ، بل العلم عبارة عن نفس التعلق ، وعن نفس تلك النسبة المخصوصة . وعلى هذا فإنه لا يلزم من كون الذات موصوفة ( بذلك التعلق )<sup>(١)</sup> أن تكون الذات عالماً . فهذا تمام كلامنا في هذا الباب ( والله أعلم بالصواب )<sup>(٢)</sup> .

---

(١) من (س) .

(٢) من (م) .

## الفصل الثالث

### في أسماء صفات الله تعالى

أطبقت<sup>(١)</sup> الفلاسفة : على أن صفات الله تعالى . إما سلوب وإما إضافات . أما السلوب فكقولنا : إنه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بمتحيز . وأما الإضافات فكقولنا : إنه جواد موجد مفضل ، وأما ما يتركب من هذين القسمين فأقول : إنهم ذكروا ما يطل هذه المقدمة . وذلك لأنهم قالوا : العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم ( في العالم )<sup>(٢)</sup> ، وإذا كان الأمر كذلك فعلمه تعالى بالمعلومات عبارة عن صور مطابقة للمعلومات وتلك الصور ليست باب السلوب ولا من باب الإضافات فهذا اعتراف منهم بأن الله تعالى صفة حقيقية قائمة بذاته . وذلك يطل قولهم : إن صفات الله محصورة في السلوب والإضافات .

واعلم . أنا بينا أنه لا سبيل إلى إثبات ذلك الحصر إلا على سبيل الأولى والأخلق . وأما العلم فلو كان من باب النسب والإضافات ، لم يكن إثبات العلم قادحاً في ذلك الحصر . فهذا ما نقوله في هذا الباب ( وبالله التوفيق )<sup>(٣)</sup> .

---

(١) الفصل الخامس عشر [ الاصل ] .

(٢) من ( س ) .

(٣) من ( م ) .



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## الفصل الرابع

### في أن تكون الشيء هل هو نفسه، نفس الشيء، أو غيره؟

اعلم<sup>(١)</sup> . أنه تعالى إذا أخرج الشيء ( إلى الوجود )<sup>(٢)</sup> ، فهنا أمران : أحدهما : ذلك المكون . والثاني : أنه تعالى كون ذلك الشيء وأخذه من العدم إلى الوجود ، فتكوين الله تعالى إياه . هل هو نفس ذلك الأثر أم هو مغاير له ؟ ونظير هذا البحث في الشاهد أن التحريك هل هو عين الحركة ؟ والتسويد . هل هو عين السواد ؟ فمن قال : التكوين نفس المكون . قال ( التحريك نفس الحركة ، والتسويد نفس السواد . ومن قال : التكوين نفس المكون . قال ( التحريك نفس الحركة ، والتسويد نفس السواد . ومن قال : التكوين غير المكون . قال<sup>(٣)</sup> في هذه الصورة بالتغاير . وهذا البحث غامض ، وله غور عظيم .

ونقول : لمن قال : إن التكوين غير المكون أن يحتج بأنه إذا قيل : لم يحدث هذا الشيء ؟ ولم وجد بعد أن كان معدوماً ؟ فيقول : لأجل أن القادر أحدثه وأوجده ، فيعمل وجوده بأحداث المحدث إياه ، وإيجاد الموجد إياه . فلو كان إحداث المحدث إياه نفس وجود ذلك الأثر ، لصار قولنا : إنه إنما وجد لأجل أن القادر أوجده ، جازياً مجرى أن يقال : إنه إنما وجد لنفسه ، لكنه لو

(١) الفصل السادس عشر [ الأصل ] .

(٢) من ( س ) .

(٣) من ( م ، س ) .

وجد لنفسه وبفسه ، لزم أن لا يكون للقادر فيه أثر ، وذلك يقتضي نفى التأثير ، ونفي المؤثر ، وذلك باطل . فثبت بهذا : أن إيجاد الموجد له ، مغاير لوجوده في نفسه .

وذلك الإيجاد والتكوين ليس هو نفس القدرة ، وذلك لأن القادر قد يكون قادراً على أشياء مع أنه لا يوجد لها ، ألا ترى أنه تعالى قادراً على خلق شمس كثيرة ، وأقمار كثيرة ، مع أنه تعالى ما خلقها . فهو قادر عليها وغير خالق لها ، فثبت بهذا : أن التكوين صفة مغايرة للقدرة ، ومغايرة للمكون وذلك هو المطلوب .

وأما الذين قالوا : التكوين لا يجوز أن يكون غير المكون ، فقد احتجوا عليه : بأن التكوين لو كان غير المكون ، لكان ذلك التكوين إما أن يكون قديماً أو محدثاً ، فإن كان قديماً لزم من قدمه قدم المكون<sup>(١)</sup> ، لأن التكوين إنما يصلق مع حصول الكون . ألا ترى أنه ما دام الفعل يكون باقياً على العدم الأصلي ، فإنه يصلق على ذلك القادر أنه ما أثر فيه ، وما كونه ، وما تصرف فيه . فثبت أن التكوين لا حصول له إلا عند حصول المكون ، فلو كان التكوين قديماً لزم أن يكون المكون قديماً ، وذلك يوجب قديم العالم . وإما إن كان التكوين حادثاً ، افتقر تكوينه إلى تكوين آخر ، وذلك يوجب التسلسل ، وهو محال .

فهذا خلاصة ما في الموضع ( من المباحث العقلية ، وستكون لنا عودة إلى هذا البحث في الكتاب المشتمل على الحدوث والقدم . وبالله التوفيق )<sup>(٢)</sup> .

---

(١) المكون ( م ) المعلوم ( س ) .

(٢) من ( م ، ت ) .

## الفصل الخامس

### في تقسيم أسماء الله تعالى

اعلم<sup>(١)</sup> أن أسماء الله تعالى يمكن تقسيمها من وجوه :  
التقسيم الأول : وهو أن الاسم الواقع على الشيء إما أن يكون مسماء  
هو الذات ، أو جزء من أجزاء الذات ، أو أمراً خارجاً عن الذات .  
( أما ( القسم الأول : وهو )<sup>(٢)</sup> الاسم الدال على الذات ) فهذا معقول في  
الجملة . وهل يعقل إثباته في حق واجب الوجود أم لا ؟ ولقائل أن يقول :  
ذات الله تعالى ذات مخصوصة ، متميزة بنفسها ، وبخصوصيتها عن سائر  
الذوات ، على ما ثبت ذلك بالبراهين القاطعة ، وتلك الذات المخصوصة من  
حيث هي هي غير معلومة للخلق . وإذا لم تكن معلومة امتنع وضع الاسم لها ،  
لأن المقصود من الاسم أن يصطلح شخصان على وضع لفظة معينة لتعريف  
( معنى )<sup>(٣)</sup> معين ، حتى أن كل واحد منهما إذا تلفظ بتلك اللفظة عرف السامع  
أن مراد القائل من تلك اللفظة ذلك المعنى . فعل هذا وضع الاسم إنما يعقل  
حيث كان المعنى معلوماً للقائل والسامع ، ولما كانت الحقيقة المخصوصة التي  
لواجب الوجود غير معلومة لأحد من الخلق ، كان وضع الاسم لتلك الحقيقة  
المخصوصة ، ممتنعاً .

(١) الفصل السابع عشر [ الأصل ] .

(٢) زبادة .

(٣) من ( س ) .



وعبر قدماء الفلاسفة عن هذا المعنى فقالوا : إنها حقيقة لا تتركها عقول الخلق ، فلا إسم لها ، إلا أن نشرح الحقيقة بأنها واجبة الوجود لذاتها .  
ولجيب أن يجيب فيقول : الذي ثبت عندنا : أنا لا نعرف تلك الحقيقة المخصوصة . وأما أنه يمتنع عقلاً عرفاتها ، فذلك لم يثبت بالدليل البتة .  
ويتقدير أن يكون ذلك ممتنعاً لم يبعد أن يشرف الحق - سبحانه - بعض عباده بتلك المعرفة . وحيث أن يكون وضع الاسم منتفعاً به ، وأيضاً : فهب أن العقول البشرية تمتنع عليها ( هذه المعرفة إلا أنه لم يثبت أن الأرواح القدسية الملكية يمتنع عليها )<sup>(١)</sup> ذلك . وأيضاً : فهب أن العقول البشرية والأرواح الملكية تمتنع عليها تحصيل هذا العرفان ، إلا أنه لا يبعد أن يكون لتلك الحقيقة المخصوصة إسم معين . ثم إنه تعالى يشرف بعض عبيده بتعريف ذلك الاسم ، ولا يبعد أن يكون ذكر ذلك الاسم ، سبباً ، لأن تنقاد لذكره الأرواح المطهرة المقدسة ، ولا يبعد أيضاً : أن يحصل لذاكره ، قوة في الروح ، لا تحصل إلا بذلك الطريق . فكل هذه الوجوه محتملة .

وأما القسم الثاني : وهو الاسم الذي يفيد جزء الماهية . فنقول : هذا في حق واجب الوجود محال . لأنه فرد منزوع عن جهات الكثرة والتركيب .

وأما القسم الثالث : وهو الاسم الذي يفيد صفة خارجة عن الماهية . فنقول : هذا الاسم إما أن يدل على صفة حقيقية عارية عن الإضافة ، أو يدل على إضافة فقط ( أو على سلب فقط )<sup>(٢)</sup> أو على صفة حقيقية مع إضافة أو على صفة حقيقية مع سلب . أو على صفة إضافية مع سلب أو على مجموع صفة حقيقية إضافية أو سلبية فهذه أقسام سبعة<sup>(٣)</sup> .

أما القسم الأول : وهو الذي يدل على صفة حقيقية خارجة عن الماهية ،

(١) من ( م ) .

(٢) من ( س ) .

(٣) حقيقية أو إضافية أو سلبية ( م ) .

فنقول : تلك الصفة إما الوجود ، وإما شيء من كفيات الوجود ، وإما قسم ثالث مغاير للقسمين ، أما اللفظ الدال على كونه موجوداً . فهو لفظ الوجود . واعلم أن الوجود قد يراد به ما قبل<sup>(١)</sup> الوجدان . وعلى هذا التقدير ، فالوجود يجري مجرى المعلوم . ومنه قوله تعالى : ﴿لوجدوا الله تواباً رحيماً﴾<sup>(٢)</sup> وقد يراد به كونه ثابتاً في نفسه متحققاً في ذاته . وإذا ثبت هذا الاحتمال فحيث لا يكون لفظ الوجود نصاً في هذا المعنى . ولهذا السبب كان بعض الموحدين يعبر عن وجوده تعالى في نفسه بلفظ : المسقية<sup>(٣)</sup> ، لأن هذا اللفظ ، وإن كان فارسياً ، إلا أنه نص في المقصود ، وأما لفظ الوجود فإنه ليس نصاً في هذا المعنى .

إذا عرفت هذا فنقول : الألفاظ الدالة على الذات كثيرة . ونحن نذكر بعضها :

فالأول : لفظة الحق . فنقول الحق هو الوجود ، والباطل هو المعلوم . وأحق الأشياء باسم الحق هو الله - سبحانه - قال - سبحانه - : ﴿ثم رددوا إلى الله مولاهم الحق﴾<sup>(٤)</sup> وهو أيضاً : يحق الحق . قال تعالى : ﴿ويحق الله الحق بكلماته﴾<sup>(٥)</sup> وأيضاً : وعده حق . قال تعالى : ﴿إن وعد الله حق﴾<sup>(٦)</sup> .

واعلم . أن الحق هو الوجود ، والباطل هو المعلوم ، فإذا كان الشيء واجب الوجود كان اعتقاد وجوده ، والإقرار بوجوده : مستحق التبرير والإثبات ، فلا جرم يسمى هذا الاعتقاد ، وهذا الإقرار حقاً . وأما إذا كان واجب العلم ، كان اعتقاد وجوده والإقرار بوجوده مستحق العلم ، فلا جرم يسمى هذا الاعتقاد ، وهذا الإقرار : باطلاً . .

إذا عرفت هذا فنقول : الشيء إما أن يكون واجباً لذاته ، أو ممتنعاً

(١) ما قول (م) .

(٢) النساء ٦٤ .

(٣) النبية (س) .

(٤) الأنعام (٦٢) .

(٥) يونس (٨٢) .

(٦) لقمان (٣٣) .

لذاته ، أو ممكننا لذاته . ( أما الواجب لذاته فإنه حق محض لذاته . وأما الممتنع لذاته فهو باطل محض لذاته )<sup>(١)</sup> وأما الممكن لذاته فإنه لا يترجع وجوده على عدمه ، إلا بإيجاد موجد ، ولا يترجع عدمه على وجوده . إلا بإعدامه معلوم . فعلى هذا : الممكن إذا أخذ من حيث هو هو ، فإنه ( يكون )<sup>(٢)</sup> معلوماً ، بمعنى أنه ليس له استحقاق الوجود والعدم من ذاته . وإذا كان كذلك ، فكل ممكن فهو من حيث إنه هو ( هو )<sup>(٣)</sup> باطل . وهالك . ولهذا قال - سبحانه - ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾<sup>(٤)</sup> ولما كان كل ممكن فإنه يكون ممكناً أبداً ، وكل ممكن فإنه من حيث هو هو يكون باطلاً وهالكاً ، لزوم أن ما سوى الحق - سبحانه - فهو هالك أبداً . ولهذا السبب قالوا : لا موجود في الحقيقة إلا الله . وأيضاً : فكل ممكن فهو إما يكون موجوداً بالنظر إلى تكوّن واجب الوجود ، فواجب الوجود هو الذي يؤثر في جعل ما سواه حقاً . ولهذا قال : ﴿ ويحق الله الحق بكلماته ﴾<sup>(٥)</sup> فهو - سبحانه - حق لذاته ، و ﴿ يحق الحق بكلماته ﴾<sup>(٦)</sup> ولما ثبت أنه - سبحانه - حق لذاته ، كان اعتقاد وجوده واعتقاد كونه موصوفاً بصفات العلو والعظمة أحق الاعتقادات ، لأن المعتقد لما كان ممتنع التغير كان ذلك الاعتقاد أيضاً ممتنع التغير ، وكذا القول في الإقرار به ، فهو - سبحانه - أحق الحقائق بأن يكون حقاً ، ومعرفة أحق الحقائق بأن تكون حقاً ، والإقرار به أحق الأقوال ، بأن يكون حقاً .

الاسم الثاني : إنه تعالى « شيء » . وقال جهنم بن صفوان : لا يجوز تسمية الله بهذا الاسم . واعلم . أن جهنماً لا يتنازع في كونه تعالى موجوداً وثابتاً . وإنما يتنازع في أنه تعالى هل يسمى بهذا الاسم ؟ .

(١) من ( م ) .

(٢) زيادة .

(٣) زيادة .

(٤) القصص ( ٨٨ ) .

(٥) يونس ( ٨٢ ) .

(٦) الأنفال ( ٧ ) .

أما الذين أطلقوا هذا الاسم على الله . فقد احتجوا بالقرآن واللغة . أما القرآن فقوله تعالى : ﴿ قل : أي شيء أكبر شهادة ؟ قل : الله ﴾ (١) قالوا : هذه الآية دالة على أنه تعالى مسمى باسم الشيء . وأيضاً : قوله : ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ (٢) والمراد بالوجه : الذات فههنا : استثنى ذاته عن الشيء والمستثنى داخل تحت المستثنى منه . وأما اللغة : فهو أن من أنكر كون المعلوم شيئاً . قال : الشيء والموجود مترادفان . ومن أثبت كون المعلوم شيئاً ، قال : الشيء ما يصح أن يعلم ويخبر عنه ، فكان لفظ الشيء أهم من لفظ الموجود . وإذا ثبت هذا فنقول : توافقنا على أنه تعالى موجود ، فإن كان الشيء مرادفاً للموجود وجب كونه تعالى مسمى باسم الشيء ، وإن كان الموجود أخص من الشيء ، وقد صلق عليه الوجود الذي هو أخص ، وجب أن يصلق عليه الشيء ، الذي هو أعم .

ولن أنكر إطلاق اسم الشيء على الله . أن يحتج بالقرآن والمعقول . أما القرآن فأيات : أحدها : قوله تعالى : ﴿ خالق كل شيء ﴾ (٣) فلو كان هو تعالى مسمى بالشيء لزم أن يكون خالقاً لنفسه ، وهو محال . ولا يجوز أن يجعل ذلك على كون هذا العام مخصوصاً ، لأن الخارج إذا كان هو القسم القليل (٤) يجوز حسن إطلاق لفظ الكل ( عليه ، فإنه يجوز ) (٥) على القسم الأعظم الأكبر ، إجراء للأعظم مجرى الكل . والحق - سبحانه - بتقدير أن يقع عليه اسم الشيء هو أعظم الأشياء وأجلها . ( لا يجوز ذلك ) (٦) فتخصيص العموم في مثل هذه الصورة قبيح وغير جائز . والآية الثانية : قوله ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (٧) ( حكم على مثل نفسه بأنه ليس بشيء ، ولا شك أنه مثل لثقل نفسه

(١) الأنعام .

(٢) القصص ( ٨٨ ) .

(٣) الأنعام ( ١٠٢ ) .

(٤) الحفيظ ( س ) .

(٥) زيادة .

(٦) زيادة .

(٧) الشورى ( ١٦ ) .

فوجب أن لا يسمى بالشيء<sup>(١)</sup> وقول من يقول : الكاف زائدة : بعيد . لأن حمل اللفظ هذا الكتاب العالي على الإفادة ، وصونها عن اللغو أولى . والآية الثالثة . قوله تعالى : ﴿ والله الأسماء الحسنى فادعوه بها ﴾<sup>(٢)</sup> أمر بأن يدعوا الله بالأسماء الحسنى ، وحسن الاسم عبارة عن الألفاظ الدالة على صفات الجلال والكمال ( ولفظ الشيء يدل على القدر المشترك بين جميع الموجودات خمسيتها ونفيسها . ومتى كان الأمر كذلك ، كان هذا اللفظ خالياً عن الدلالة على صفات الجلال والكمال )<sup>(٣)</sup> فوجب أن لا يجوز ذكره في حق الله - سبحانه - لهذا تمام البحث . وهو بحث لفظي عرض .

الاسم الثالث : الماهية . واعلم أن هذا اللفظ لفظ مركب في الأصل ( لأنه في الأصل )<sup>(٤)</sup> مأخوذ من قولهم عند الإشارة إلى الحقيقة المعينة : ما هي ؟ وهذا اللفظ وارد في القرآن . قال تعالى حكاية عن فرعون أنه قال لموسى : ﴿ وما رب العالمين ﴾<sup>(٥)</sup> ؟ ثم إن موسى - عليه السلام - ما منعه من هذا السؤال ، بل اشتغل بجوابه ، فقال : ﴿ رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين ﴾<sup>(٦)</sup> .

واعلم أن ههنا مباحثة عالية شريفة ، وهي أنه جاء في الكتاب الإلهي مناظرة فرعون مع موسى - عليه السلام - مرتين<sup>(٧)</sup> . فمرة قال : ﴿ فمن ربكما يا موسى ﴾<sup>(٨)</sup> ؟ وطلب منه تعريف الإله بلفظة « مَنْ » وهذه اللفظة طالبة<sup>(٩)</sup> للصفة لا للذات .

(١) من ( م ، ت ) .

(٢) الأعراف ( ١٨٠ ) .

(٣) من ( م ) .

(٤) من ( س ) .

(٥) الشعراء ( ٢٣ ) .

(٦) الشعراء ( ٢٤ ) .

(٧) أكثر من مرة بإطناب وإيجاز . وهو يقصد الإطناب .

(٨) طه ( ٤٩ ) .

(٩) طالبة ( س ) ( موصوقة ) ( م ) .

فقال موسى - عليه السلام - في جوابه : ﴿ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾<sup>(١)</sup> فالخلق إشارة إلى تدبير الأجساد ، والهداية إلى تدبير الأرواح . وهذا هو كمال البيان . لأن كل ذات قائمة بنفسها ، سوى الله تعالى فهي إما متحيزة ، وهي الأجساد ، أو غير متحيزة وهي الأرواح ، فانقطع فرعون ههنا في هذا المجلس . ثم أعاد هذه المناظرة في مجلس<sup>(٢)</sup> آخر ، وطلب تعريف حقيقة الإله بلفظة « ما » فقال : وما رب العالمين<sup>(٣)</sup> ؟ فذكر موسى في جوابه : الصفة . وقال : ﴿رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين﴾<sup>(٤)</sup> فقال فرعون ﴿لمن حوله : ألا تستمعون﴾<sup>(٥)</sup> ؟ يعني أني ذكرت لفظة « ما » وهي تفيد طلب ماهية الذات ، وأنه يجيب عنه بذكر الصفة . وهذا الجواب لا يليق بهذا السؤال . فأعاد موسى الجواب بذكر الصفة (مرة أخرى)<sup>(٦)</sup> ، وقال : ﴿ربكم ورب آبائكم الأولين﴾<sup>(٧)</sup> فعند هذا صرح فرعون بالسفاهة . وقال : ﴿إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون﴾<sup>(٨)</sup> يعني أني نهته عن أن الجواب بذكر الصفة لا يليق بالسؤال الذي يذكر بلفظة « ما » وإنما يليق بالسؤال الذي يذكر بلفظة « من » ثم إنه مع هذا التنبية لم يتبه . فقال موسى : ﴿رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون﴾<sup>(٩)</sup> يعني : إن كنت يا فرعون عاقلاً علمت أنه لا جواب عن هذا السؤال إلا بما ذكرته .

وتقريره : أن تعريف الشيء إما أن يكون بنفسه أو بأجزاء ماهيته ، أو بالأمور الخارجة عن ماهيته . أما تعريفه بنفسه : فمحال لأن المعرفة متقدم في المعلوماتية على المعرفة ، فلو عرفنا الشيء بنفسه لزم أن يكون العلم به متقدماً على العلم به ، وهو محال . وأما تعريفه بأجزاء ماهيته ( فهذا إنما يعقل في حق الماهية )<sup>(١٠)</sup> التي تكون مركبة من الأجزاء ، والحق - سبحانه - منزّه عن ذلك

(١) طه ( ٥٠ ) .

(٢) هو مجلس واحد ذكره الله ما حدث فيه .

(٣) الشعراء ( ٢٣ ) .

(٤) الشعراء ( ٢٤ ) .

(٥) الشعراء ( ٢٥ ) .

(٦) من ( س ) .

(٧) الشعراء ( ٢٦ ) .

(٨) الشعراء ( ٢٧ ) .

(٩) الشعراء ( ٢٨ ) .

(١٠) من ( س ) .

فيمتنع تعريف ذاته بهذا الطريق . ولما بطل هذان القسمان ثبت أنه لا يمكن تعريفه إلا بـلوازمه وآثاره . ويجب أن تكون تلك الآثار أحوالاً ظاهرة جليلة . وأظهر الآثار الصادرة عن الله - سبحانه - تكوين هذا العالم وإيجاده ، فظهر بهذا أن الإنسان إن كان عاقلاً ، فإنه يعلم أنه لا سبيل إلى تعريف ذات الله تعالى - إلا بذكر مخلوقاته ( ومكنوناته )<sup>(١)</sup> فهذا شرح هذه المناظرة .

الاسم الرابع : الحقيقة . وهي فعيلة ، والفعل قد يكون بمعنى الفاعل ( كالنصر بمعنى الناصر )<sup>(٢)</sup> والبصير بمعنى الباصر ، والعليم بمعنى العالم . وقد يكون بمعنى المفعول كالقتيل بمعنى المقتول . فالحقيقة في حق الله تعالى ، بمعنى الفاعل : هو الذي يحقق الحقائق ، ويكون الماهيات . وفي حق الممكنات بمعنى المفعول ، يعني أنها محققة بتحقيق الحق لها .

الاسم الخامس : الذات . اعلم أن هذه اللفظة وضعت للدلالة على اختصاص شيء بشيء آخر . يقال : امرأة ذات مال ، وذات جمال ، وساهية ذات كذا ، وحقيقة ذات كذا . ونظام البيان فيه : أن ذوات الأشياء من حيث أنها تلك الذوات والحقائق مجهولة . لا يمكن تعريفها إلا بصفات ، فلهذا السبب يقال : حقيقة ذات كذا وكذا ، حتى تصير تلك الصفة معرفة لتلك الحقيقة . ثم جعل لفظ الذات مفيد لتلك الماهية التي هي موصوفة بالصفات ، فلا جرم دل لفظ الذات على الأمر الذي له صلاحية أن تكون هي موصوفة بالصفات . وهذا هو تفسير الذات ، وأحق الذوات بهذا الاسم ذات الله - تعالى - لأنه أكمل الذوات في القيام بالنفس عن المحل ، وفي الاستغناء عن المحل والقابل .

الاسم السادس : النفس . قال تعالى : ﴿ تعلم ما في نفسي . ولا أعلم ما في نفسك ﴾<sup>(٣)</sup> والنفس قد يراد به الجسد ، وذلك في حق الله تعالى محال . وقد يراد به الذات والحقيقة . وهو المراد بهذا اللفظ في حق الله تعالى .

(١) من ( س ) .

(٢) من ( م ) .

(٣) المائدة ١١٦ .

القسم الثاني : الأسماء الدالة على كيفية الوجود :

واعلم أن هذه الكيفية نوعان :

أحدهما : الوجوب والآخر : الدوام .

أما الاعتبار الأول ففيه ثلاثة أسماء : الأول : قولنا واجب الوجود لذاته ، وذلك يفيد أنه يستحق الوجود من ذاته المخصوصة ، ولذاته المخصوصة ، وقريب من هذا اللفظ قولنا بالفارسية : « خدای » وأصل هذه اللفظة قولهم : خودای ، ومعناه : بنفسه جاء ، والمراد من هذا المجيء : الوجود . فصار قولنا : « خدای » أي بنفسه وجد . وذلك هو اللفظ المطابق لقولنا : واجب الوجود لذاته .

الاسم الثاني : القوي . قال تعالى : ﴿ إن الله هو الرازق ذو القوة المتين ﴾ <sup>(١)</sup> وذلك لأن الشيء الذي لا يقبل التغير يقال : إنه قوي . فكونه تعالى بحيث لا يقبل العدم في ذاته البتة ، هو المراد من القوة . ويمكن أن يقال : المراد من القوة : هو كونه مؤثراً في غيره ، والمراد بكونه متيناً بحيث لا يقبل الأثر من غيره ، وهذا أحسن .

الثالث : القيوم . وهو اسم لما يكون قائماً بذاته مقوماً لغيره ، فكونه قائماً بذاته . معناه : أنه يكون موجوداً لذاته ولبذاته ، فلا جرم يستغني عن كل ما سواه ( وكونه مقوماً لغيره : معناه . أنه هو المكون لكل ما سواه ) <sup>(٢)</sup> وهو الموجد لكل ما عداه ، والذات الموصوفة بكونها قائمة بذاتها ، ومقومة لغيرها هو الكامل في القيام ، فلهذا سمي قيوماً .

وأما النوع الثاني من كفيات الوجود فهو الدوام . ولله أنواع من الأسماء :

الإسم الأول : القديم . واعلم أن القديم هو الذي لا أول لوجوده . وقد يراد به : الذي طال مدة وجوده . قال تعالى : ﴿ إنك لفي ضلالك

(١) الداريات ( ٥٨ ) .

(٢) من ( م ) .



القديم ﴿<sup>(١)</sup>﴾ وقال : ﴿ حتى عاد كالعرجون القديم ﴾<sup>(٢)</sup> وقد دللنا على أنه - سبحانه - قديم أزلي .

وقال بعضهم : القدم صفة سلبية . وهو خطأ . لأنه عبارة عن نفي العلم السابق ، ونفي النفي ثبوت .

ومنهم من قال : إنه قديم بقدم هو صفة قائمة به . وهو أيضاً باطل . وإلا لكان ذلك القدم قديماً بقدم آخر ، ولزم التسلسل ، وهو محال .

الإسم الثاني : الأزلي . وهو غير ما ذكرناه في تفسير القدم .  
الإسم الثالث : الأبدي . ومعناه أنه لا آخر له ، ولا يصير معدوماً بعد وجوده البتة .

الإسم الرابع : الباقي<sup>(٣)</sup> قال تعالى في د طه : ﴿ والباقي خير وأبقى ﴾<sup>(٤)</sup> ومنهم من قال : هو الذي وجد أكثر من زمان واحد . ومنهم من قال : الباقي هو الذي يكون ميراً من العلم من جميع الوجوه . وعلى هذا التقدير ، فالباقي ليس إلا الله .

واعلم أنه تعالى واجب الوجود لذاته ، وكل ما كان كذلك كان دائم الوجود ، فإن اعتبرنا دوامه ( في الماضي )<sup>(٥)</sup> ، فهو القدم والأزل ، وإن اعتبرنا دوامه في المستقبل فهو الأبد والسرمد ، ولفظ السرمد اشتقاقه من السرد ، وهو الاستمرار والتعاقب ، وأدخل فيه الميم ليفيد هذا المعنى على سبيل المبالغة .

وقال بعضهم : الباقي هو الذي لا ابتداء لوجوده ، ولا انتهاء لوجوده .

وقيل : الباقي الذي يكون في أمده على الوصف الذي في أمده .

وقيل : هو الأول بلا ابتداء ، والآخر بلا انتهاء .

---

(١) يوسف ( ٩٥ ) .

(٢) يس ( ٣٩ ) .

(٣) الباقي ( ت ) .

(٤) طه ( ٧٣ ) .

(٥) من ( س ) .

وقيل : الحق باقي ببقائه ، والخلق بلقي ببقائه .

الإسم الخامس : الوارث . قال تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا ﴾<sup>(١)</sup> وقال : ﴿ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾<sup>(٢)</sup> واعلم أن مالك جميع الممكنات هو الله - سبحانه - ولكنه بفضلته جعل بعض الأشياء ملكاً لبعض عباده ، فالعبد إذا مات ، وبقي الحق - سبحانه - عادت تلك الأملاك إلى المالك الحقيقي ، فكان هذا هو المراد من كونه وارثاً . فالحاصل : أن المراد من كونه وارثاً : كونه باقياً بعد فناء الخلق ، كما قال : ﴿ لَمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ؟ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾<sup>(٣)</sup> .

الإسم السادس : الأول والآخر والظاهر والباطن . واعلم أن المؤثر متقدم بالذات ، وبالعلية على الأثر ، فإذا ابتدأت بالمؤثر ونزلت منه إلى الأثر ، كان المؤثر هو الأول ، وإذا صعدت من الأثر إلى المؤثر كان المؤثر هو الآخر . وبهذا الطريق يظهر أنه لما كان مبدأ أولاً لجميع الممكنات ، لزم كونه أولاً عند النزول<sup>(٤)</sup> إلى الممكنات ، وكونه آخرأ عند الصعود من الممكنات ، ويكون ظاهراً لأن الأثر يدل على وجود المؤثر ، ويكون باطناً لأن العلم بالمعلول لا يفيد العلم بمهية العلة البتة ، وإنما الغاية القصوى فيه : أن يدل على وجود العلة ( فهو ظاهر لدلالة مخلوقاته على وجوده )<sup>(٥)</sup> وباطناً لقصور مخلوقاته عن الدلالة على ماهيته المعينة ، وحقيقته المخصوصة . ويجب البحث ههنا عن أسرار هذه الالفاظ الأربعة<sup>(٦)</sup> . أما الأول : فهو الفرد السابق ، والذي يدل على أنه كذلك : أنه لا شك في وجود الموجودات الكثيرة . فنقول : إنها إما أن تكون بأسرها ممكنة الوجود ، أو واجبة الوجود ، أو يكون بعضها ممكناً وبعضها

(١) مريم ( ٤٠ ) .

(٢) الحديد ( ١٠ ) .

(٣) خافر ( ١٦ ) .

(٤) الزوال ( ٢ ) .

(٥) من ( ٢ ) .

(٦) الأول والآخر والظاهر والباطن .

واجباً . أما القسم الأول : وهو أن تكون الموجودات بأسرها ممكنة فهذا محال ، لأن مجموعها مفتقر إلى ( كل واحد منها ، وكل واحد منها ممكن ، فمجموعها مفتقر إلى الممكن ، والمفتقر إلى )<sup>(١)</sup> الممكن ممكن ، فالمجموع ممكن . وكل واحد من ذلك المجموع ممكن ، وكل ممكن فلا بد له من علة مغايرة له ، فمجموع الممكنات ، وكل واحد من آحاد الممكنات : ( مفتقر إلى علة مغايرة ، وما يغاير مجموع الممكنات ، ويغاير كل واحد من آحاد الممكنات )<sup>(٢)</sup> فإنه يمتنع أن يكون من الممكنات ، فيثبت أنه لا يمكن أن يقال : إن جميع الموجودات ممكن .

وأما القسم الثاني : وهو ، أن يكون جميعها واجب الوجود<sup>(٣)</sup> فقد سبق بيان أنه يمتنع أن يكون في الوجود شيان ، يكون كل واحد منهما واجباً لذاته ، فلم يبق إلا أن يقال : الموجود الواحد واجب لذاته ، وأما كل ما سواه فإنه ممكن لذاته ، وذلك الواحد هو المبدأ لوجود كل الممكنات ، والمبدأ متقدم بالذات والعلية على الأثر ، فيثبت أنه تعالى أول بالنسبة إلى كل ما سواه من الموجودات .

وأما المتكلمون القائلون بالحدوث ، فقالوا : ثبت بما ذكرنا افتقار كل ما سواه إليه وذل الافتقار يمتنع أن يكون حال البقاء ، وإلا لزم تكوين الكائن ، وهو محال ، فوجب أن يكون إما حال الحدوث أو حال العلم . وعلى التقديرين فيلزم أن يكون كل ما سواه محدثاً . والمحدث ما سبقه عدم ، والفاعل كان موجوداً حال عدمه ، فيثبت أنه - سبحانه - كما أنه أول بمعنى التأثير والعلية فهو أيضاً أول ، بمعنى أنه كان موجوداً ، عندما كان كل ما سواه معدوماً .

القسم الثالث من الأسماء : الألفاظ الدالة على التنزيه والتقديس :

وهي كثيرة :

(١) من ( م - س ) .

(٢) من ( م ) .

(٣) الوجود ( س ) .

الإسم الأول : القدوس . قال تعالى : ﴿ هو الله لا إله إلا هو الملك القدوس ﴾<sup>(١)</sup> وقال : ﴿ يسبحه ما في السموات وما في الأرض الملك القدوس ﴾<sup>(٢)</sup> واعلم . أن القدوس مشتق من القدس وهو الطهارة . ولهذا يقال : بيت المقدس ، أي المكان الذي يطهر فيه من الذنوب . وقيل للجنة : حظيرة القدس . لطهارتها من آفات الدنيا . ويقال لمجبريل - عليه السلام - روح القدس . لأنه طاهر عن الخيانة في التبليغ والوحي . قال تعالى حكاية عن الملائكة : ﴿ ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ﴾<sup>(٣)</sup> .

الإسم الثاني : السلام . والمراد منه : ذو السلام . والفرق بين القدوس والسلام : أن القدوس هو المتزه عن النقائص في ذاته وفي صفاته . والسلام هو المتزه عن النقائص في أفعاله .

والإسم الثالث : العزيز . وهو الذي يقل وجوده ، وتشتد الحاجة إليه ، ويصعب الوصول إليه ، فما لم تجتمع هذه المعاني الثلاثة في شيء لا يطلق اسم العزيز عليه . فكم من شيء يقل وجوده ، ولكن لا يحتاج إليه ، فلا يسمى عزيزاً . وقد يكون بحيث لا مثل له ، ويحتاج إليه جداً ، ولكن يسهل الوصول إليه فلا يسمى عزيزاً كالشمس فإنه لا مثل لها ( ويعظم الانتفاع بها )<sup>(٤)</sup> ، ولكنها لا توصف بالعزة ، بسبب أنه لا يصعب الوصول إليها ، أما إذا اجتمعت المعاني الثلاثة فهناك يوصف بكونه عزيزاً ، ثم في كل واحد من هذه ( المعاني )<sup>(٥)</sup> الثلاثة كمال ونقصان . فالكمال في قلة الوجود أن يرجع إلى واحد ، إذ لا أقل من الواحد ويكون بحيث يستحيل وجود مثله ، وليس هذا إلا الله ( سبحانه وتعالى )<sup>(٦)</sup> . فإن الشمس ، وإن كانت واحدة في الوجود ،

(١) الحشر ( ٢٣ ) .

(٢) البقرة ( ١ ) .

(٣) البقرة ( ٣٠ ) .

(٤) من ( س ) .

(٥) من ( م ) .

(٦) من ( س ) .

فليست واحدة في الإمكان ، لأنه يمكن وجود مثلها . والكمال في كسونه متفعلاً به ، أن تكون جميع المنافع حاصلة منه وما ذاك إلا الله - سبحانه - فإنه هو المبدأ لجميع الممكنات ، والكمال في صعوبة الوصول إليه هو أنه يمتنع الإحاطة بكنهه ، ولا سبيل إلى معرفته إلا بهدأته ، ولا سبيل لأحد من الخلق إلى القيام بشكر نعمه ، وكمال كل هذه المعاني لله - سبحانه - فيثبت بما ذكرنا : أنه هو العزيز المطلق .

#### الإسم الرابع : الجبار . وفيه وجوه :

الأول : الجبار : العالي الذي لا يتأل . ومنه يقال : نخلة جبارة إذا طالت ، وقصرت الأيدي من أن تنال أعلاها . ورجل جبار إذا كان متكبراً لا يتواضع ولا يتقاد لأحد . وهذا الاسم في حق الله يفيد أنه - سبحانه - بحيث لا تناله الأفكار ، ولا تحيط به الأبصار ، ولا تصل إلى كنه عزته عقول العقلاء ، ولا يرتقي إلى ( مبادئ إشراق جلاله علوم الحكماء )<sup>(١)</sup> وهو بهذا المعنى من صفات التنزيه .

والثاني : الجبار بمعنى المصلح للأمور : يقال : جبرت الكسر ، إذ أصلحته . فالجبار يفيد الكثرة والمبالغة . فعل هذا : الجبار في الحقيقة : هو الله - سبحانه - لأنه هو المصلح لمهمات الخلق بحسب أجسادهم وأرواحهم .

والثالث : أن يكون الجبار من أجبره على كذا إذا أكرهه على ما أراد . يقال : جبر السلطان فلاناً على كذا ، وأجبره - بالالف - إذا أكرهه على ما أراد ، فعل هذا الجبار في وصف الله هو الذي جبر الخلق على ما أراد منهم ، وحملهم عليه ، أرادوا أم كرهوا ، فلا يجري في سلطانه إلا ما يريد ، ولا يحصل في ملكه إلا ما حكم به .

الإسم الخامس : المتكبر . وهو الذي يرى الكل حقيراً بالإضافة إلى ذاته ، ولا يرى العظمة والكبرياء إلا لنفسه ، وينظر إلى غيره نظر الملوك إلى

(١) مقادير ميزان جلاله علوم العلماء ( م ) .

العبيد ، فإن كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقاً ، وكان صاحبها متكبراً حقاً . ولا يتصور ذلك على سبيل الكمال إلا الله - سبحانه - وإن كانت تلك الرؤية باطلة ، ولم يكن ما تراه من التفرد بالمعظمة كما يراه ، كان التكبر باطلاً مذموماً . ولهذا قال - عليه السلام - حاكياً عن الله - سبحانه - : ﴿ الكبرياء ردائي ، والمعظمة إزاري . من نازعني واحداً منها قذفته في النار ﴾ <sup>(١)</sup> ولما كان الأمر كذلك ظهر أن التكبر في حق الله - سبحانه - صفة مدح وكمال ، ولي حق الخلق صفة نقصان واختلال .

الاسم السادس والسابع : العلي . الكبير . قال - سبحانه - : ﴿ فالحكم لله العلي الكبير ﴾ <sup>(٢)</sup> وقال : ﴿ عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال ﴾ <sup>(٣)</sup> فقدم في الآية الأولى لفظ « العلي » على لفظ الكبير ، وفي الثانية عكس الترتيب وقال : ﴿ ولا يؤوده حفظهما ، وهو العلي العظيم ﴾ <sup>(٤)</sup> وقال : ﴿ وكَبَّرَهُ تَكْبِيرًا ﴾ <sup>(٥)</sup> وقال : ﴿ وله الكبرياء في السموات والأرض ﴾ <sup>(٦)</sup> فنقول : أما العلي فهو مشتق من العلو ، وهو يقابل السفلى ( ثم إن العلو والسفل ) <sup>(٧)</sup> قد يحصلان في الأمور المحسوسة تارة ، وفي الأمور المعقولة أخرى . أما في المحسوسة فكما يقال : العرش فوق الكرسي ، والسماء فوق الأرض . وهذا العلو لا يحصل إلا في الأجسام . ولما تقدس القدس الحق عن الجسمية ، تقدس علوه عن أن يكون بهذا المعنى . وأما في الأمور المعقولة فكقوله تعالى : ﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم ، والذين أوتوا العلم درجات ﴾ <sup>(٨)</sup> ومعلوم أن هذه الرفعة ليست إلا في صفات الجلال ، وفي البعد عن صفات النقصان .

(١) الحديث آحاد .

(٢) غافر ( ١٢ ) .

(٣) الرعد ( ٩ ) .

(٤) البقرة ( ٢٥٥ ) .

(٥) الإسراء ( ١١١ ) .

(٦) الباقية ( ٣٧ ) .

(٧) من ( م ، س ) .

(٨) المجادلة ( ١١ ) .

إذا عرفت هذا فنقول : لا تفرض مرتبة من مراتب الكمال في الموجودات إلا والله - سبحانه - في أعلى الدرجات . فيقال : الموجود إما مؤثر ، وإما أثر ، والمؤثر أعلى درجة من الأثر . والله - سبحانه - هو المؤثر في الكل ، فكان أعلى من الكل . وأيضاً : الموجود إما واجب وإما ممكن ، والواجب أعلى درجة من الممكن ، والله - سبحانه - هو الواجب فكان أعلى من الكل . وأيضاً : الموجود إما كامل مطلقاً ؛ وإما أن لا يكون كذلك ، والكامل <sup>(١)</sup> المطلق أعلى حالاً من لا يكون كذلك . والله - سبحانه - هو الكامل المطلق . فكان أعلى من كل الموجودات ، وكذا القول في كمال العلم وكمال القدرة وكمال الحياة وكمال الدوام وكمال الوجود وكمال الرحمة . وقس عليها نظائرها . فثبت أنه - سبحانه - أعلى من جميع الموجودات في المراتب العقلية ، وجلّ وتعالى عن أن يكون علوه بحسب المكان والجهة . وإذا عرفت العلو بهذا المعنى فقد عرفت الفوقية في قوله : ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾ <sup>(٢)</sup> وفي قوله : ﴿ يخافون ربهم من فوقهم ﴾ <sup>(٣)</sup> .

ثم نقول : يرجع حاصل هذا العلو إلى أحد وجهين ، إما أن يكون معناه : هو أنه لا يساويه شيء في الشرف والمجد والعزة ، وحيثئذ يكون هذا الاسم من أسماء التنزيه ، ومن أسماء السلوب ، وإما أن يكون معنى ذلك هو أنه قادر على الكل ، ومتصرف في الكل ، فيكون ذلك من باب الصفات الإضافية ، وأما الكبير . فقد ورد في صفات الله ألفاظ من هذا الجنس : هذا اللفظ ( وهو الكبير ) <sup>(٤)</sup> وثانيها : المتكبر - كما تقدم وثالثها : الأكبر ( وهذا اللفظ وارد في القرآن في صفات الله . قال : ﴿ ورضوان من الله أكبر ﴾ <sup>(٥)</sup> وقال : ﴿ ولذكر الله أكبر ﴾ <sup>(٦)</sup> فأما في ذات الله - تعالى - فهو قولنا : الله أكبر .

(١) والكمال (س) .

(٢) الأنعام (١٨) .

(٣) النحل (٥٠) .

(٤) من (م) .

(٥) التوبة (٧٢) .

(٦) النمل (٤٥) .

وأما الكبرياء فهو قوله - سبحانه - <sup>(١)</sup> : ﴿ وله الكبرياء في السموات والأرض ﴾ <sup>(٢)</sup> ونقول : أما الكبير ففيه وجهان : أحدهما : أنه الذي يقع في مقابلة الصغير ، وقد يعتبر الكبير والصغير في المقادير . والحق مقدس عن المقدار والحجمية فلا يكون كبره بحسب الجثة والحجمية . وقد يعتبر الكبير والصغير في درجات الكمالات العقلية فيقال : فلان كبير القوم ، وإن كان أصغرهم في الجثة ، ويقال فلان كبير في الدين . أي أن درجته عالية .

إذا عرفت هذا فنقول : في تفسير الكبير بهذا المعنى في حق الله وجهان :

الأول : أنه ثبت أن الحق - سبحانه - أكمل الموجودات وأشرفها وأجلها وأعلاها ، فيكون - سبحانه - كبيراً بالقياس إلى كل ما سواه ، وكل ما يغايره فهو صغير بالقياس إليه . والثاني : أنه كبير بمعنى أنه كبر عن مشابهة المخلوقات . وعلى هذين الوجهين فيكون الكبير من أسماء التنزيه . وأما الأكبر ففيه وجهان : الأول : أنه أكبر من كل ما سواه من الموجودات ، ويحتمل أن يكون قول المصلي : الله أكبر هذا . كأنه يقول : الله أكبر من كل ما سواه ، وإنما قدم هذا القول أمام <sup>(٣)</sup> أفعال الصلاة ، لأن المصلي إذا عرف هذا للمعنى قبل الشروع في الصلاة لم يتعلق خاطره بشيء سوى الله ، ولم يتعلق قلبه بغير الله .

وأما الكبرياء فقال - عليه السلام - حاكياً عن الله : « الكبرياء ردائي ، والعظمة إزاري » وفي تخصيص لفظ الكبرياء بالرداء ، والعظمة بالإزار ما يدل على أن الكبرياء أعلى شأنًا من العظمة ، وأبعد عن أوهم الخلق وأفهامهم .

الإسم التاسع والعاشر <sup>(٤)</sup> : الواحد : والأحد . قال تعالى : ﴿ ولأنهم

(١) من ( م ) .

(٢) الجاثية ( ٣٧ ) .

(٣) من ( س ) .

(٤) من ( س ) .



إله واحد ﴿<sup>(١)</sup>﴾ وقال: ﴿قل: هو الله أحد﴾<sup>(٢)</sup> واعلم. أن الواحد قد يراد به (نفي الكثرة في ذاته ، وقد يراد به) <sup>(٣)</sup> نفي الضد والند . أما الواحد بالتفسير الأول فقد ذكروا في تعريفه وجوهاً :

الأول : إنه شيء لا ينقسم . وإنما قلنا : شيء . احترازاً عن المعدوم .  
وإما قلنا : لا ينقسم . احترازاً عن قولنا : رجل واحد ، إنسان وثوب واحد فإنه يقبل القسمة . أما الواحد الحقيقي فإنه لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه .

الثاني : قال بعضهم : الواحد <sup>(٤)</sup> الحقيقي هو الذي لا يصح فيه الوضع والرفع بخلاف قولك : ( إنسان واحد : <sup>(٥)</sup> ) لأنك تقول : إنسان بلا يد . فإنه يصح رفع شيء منه والحق - سبحانه - إحدى الذات .

الثالث : قال بعضهم : الواحد ما لا يكون عدداً ( والعند ما كان نصف مجموع حاشيته ) <sup>(٦)</sup> وأقل العدد اثنان ، وله حاشيتان ، الواحد والثلاثة ومجموعهما أربعة ونصفها إثنان ، فعلمنا أن الاثنين عدد ، وأما الواحد فليس له إلا حاشية واحدة ، فلم يكن عدداً . واعلم أن الجوهر الفرد <sup>(٧)</sup> عند من يقول به : واحد حقيقي بهذا التفسير . فإن قيل : الواحد بهذا التفسير مشعر بأنه أقل القليل كما في حق الجوهر <sup>(٨)</sup> (الفرد)، وذلك نقص ، وهو على الله محال . قلنا : كون الجوهر الفرد موصوفاً بالصغر والقلة إنما كان من حيث أنه يصح عليه أن يحاسه غيره ويتصل به غيره ، فيعظم ويكبر . فلذا انفرد قيل : إنه صغير وحقيق ، وإذا حاسه واتصل به غيره . قيل : أنه كبير وكثير ، فلما كان وصف

(١) البقرة ( ١٦٣ ) .

(٢) الإخلاص ( ١ )

(٣) من ( م ) .

(٤) الواحد الحقيقي ( م ) .

(٥) من ( س ) .

(٦) من ( م ) .

(٧) الجوهر ( س ) .

(٨) الفرد ( س ) .

الجمهور الفرد بالصغر والحقارة ، إنما كان لهذا المعنى ( ثم هذا المعنى )<sup>(١)</sup> ، ممتنع الثبوت في حق الله تعالى ، لا جرم امتنع وصفه بالصغر والقلة .

واعلم : أن نفاة الصفات زعموا أن من أثبت الصفات لله - تعالى - فإنه لا يمكنه أن يقول بوحداية الله تعالى ، وذلك لأننا إذا حكمنا بقيام الصفات الكثيرة بذات الله - تعالى - كان مجموع ( الذات )<sup>(٢)</sup> والصفات أشياء كثيرة لا شيئاً واحداً ، ويصح أيضاً فيه معنى الوضع والرفع مثل أن يقال : قادر وليس بعالم إلى أن يثبت بالدليل بطلان ذلك .

وزعم بعضهم : أن من أثبت لله تعالى صفات ثمانية . فقد قال بتاسع تسعة ثم إن الله تعالى قال : ﴿ لقد كفر الذين قالوا : إن الله ثالث ثلاثة ﴾<sup>(٣)</sup> ولما كان القائل بالثلاثة كافراً ، كان القائل بالتسعة - وهو قائل بالثلاثة ثلاث مرات - أدخل في الكفر ، وأما الواحد بالتفسير الثاني ، فهو أنه ليس في الوجود موجود يساويه ، في وجوب الوجود بالذات ، ولا موجود يساويه في العلم بجميع المعلومات ، التي لا نهاية لها ، ولا موجود يساويه في القدرة على جميع الممكنات .

وزعم نفاة الصفات : أنه تعالى واحد بمعنى أنه ليس في الوجود موجود يساويه في القدم والأزلية ، بخلاف مثبتي الصفات فإنهم أثبتوا موجودات قديمة أزلية ويتفرع على ما ذكرنا قروع :

الفرع الأول : اعلم أنه تعالى واحد في ذاته ، وواحد في صفاته ، وواحد في أفعاله ، أما أنه واحد في ذاته فلأن ذاته منزهة عن جهات التركيبات ، لا من التركيبات المقدارية الحسية كما في الجسم ، ولا من التركيبات العقلية كما في النوع المركب من الجنس والفصل ، وأما أنه واحد في صفاته فهو أنه ليس في

(١) من ( س ) .

(٢) من ( س ) .

(٣) المائدة ( ٧٣ ) وهذه الآية تكفر نصارى الكاثوليك القائلين بثلاثة ألهة . كل إله مستقل بذاته ويعمله عن غيره من زملائه .

الوجود ( موجود )<sup>(١)</sup> آخر يساويه في الوجود بالذات ، وفي العلم بكل المعلومات ، وفي القدرة عل كل الممكنات ، وفي الغنى عن كل ما سواه . وأما إنه واحد في أفعاله فهو أنه ليس في الوجود موجود يكون مبدئاً لجميع الممكنات إما بغير واسطة ، وإما بواسطة إلا هو .

الفرع الثاني : الألفاظ المشتقة من الواحد ، هي هذه : الأحد ، والوحيد ، والتوحيد . فقولنا : وحده : لا شريك له . أما الأحد ، فقد جاء في القرآن ، وهو قوله : ﴿ قل : هو الله أحد ﴾<sup>(٢)</sup> والفرق بين الواحد والأحد من وجوه :

الأول : إن الواحد اسم لأول العدد يقال : واحد ، إثنان ، ثلاثة . ولا يقال : أحد ، إثنان ، ثلاثة .

والثاني : إن أحداً في النفي أعم من الواحد ، يقال : ما في الدار واحد بل اثنان . أما لو قالوا : ما في الدار أحد ، فإنه يقتضي عموم النفي .

الثالث : إن لفظ الواحد يصح جعله وصفاً لأي شيء أريد ، فيصح أن يقال : رجل واحد ، وثوب واحد ، ولا يصح وصف شيء في جانب الإثبات بالأحد : إلا الله الأحد . فلا يجوز أن يقال رجل أحد ، ولا ثوب أحد ، فكأنه - سبحانه - قد استأثر بهذا النعت في جانب الثبوت . أما في جانب النفي فقد يذكر هذا في حق غير الله ، فيقال : ما رأيت أحداً ، فالأحد والواحد ، كالرحمن والرحيم . فالرحمن قد اختص به الله - سبحانه - ولا يشاركه فيه غيره ، وأما الرحيم فقد تحصل فيه المشاركة ، وكذلك الأحد ، قد اختص به الله - سبحانه - ولهذا السبب لم يذكر لام التعريف في أحد . فقال : ﴿ قل هو الله أحد ﴾<sup>(٣)</sup> لأنه صار نعتاً لله على الخصوص ، فصار معرفة ، فاستغنى عن التعريف .

(١) من ( ص ) .

(٢) الإخلاص ( ١ ) .

(٣) الإخلاص ( ١ ) .

**الفرع الثالث :** إن قوله تعالى : ﴿ قل هو الله أحد ﴾<sup>(١)</sup> فيه ألفاظ ثلاثة من أسماء الله . وكل واحد منها إشارة إلى مقام من مقامات السيارين إلى الله . فالمقام الأول مقام المقربين<sup>(٢)</sup> وهو أعلى المقامات . وهؤلاء هم الذين نظروا إلى ماهيات الأشياء وحقائقها من حيث هي هي ، فلا جرم ما رأوا موجوداً سوى الله ، لأن الحق واجب ( الوجود )<sup>(٣)</sup> لذاته ، وما سواه ممكن والممكن إذا أخذ مع عدم السبب<sup>(٤)</sup> كان عدماً محضاً . فهؤلاء ما رأوا موجوداً سوى الله - سبحانه - وقوله « هو » إشارة مطلقة ، والإشارة المطلقة تتعين<sup>(٥)</sup> بشرط أن يكون المشار إليه واحداً فقط . فلا جرم كان قولنا « هو » إشارة إلى الحق - سبحانه - ولم يفتقروا مع هذه اللفظة إلى ذكر صفة لذلك المشار إليه ، لأن الافتقار إلى المميز إنما يحصل حيث حصل هناك موجودات وقد بينا أن هؤلاء لم يشاهدوا بعيون عقولهم إلا موجوداً واحداً ، فأتى افتقارهم إلى ذكر المميز ، فلهذا السبب كانت لفظة « هو » كافية في حصول العرفان التام لهؤلاء المقربين .

**وأما المقام الثاني - فهو دون المقام الأول - وهو مقام أصحاب اليمين ، وذلك لأنهم شاهدوا مع الحق موجوداً فحصلت في عقولهم كثرة في الموجودات ، فكلمة « هو » غير كافية في حق هؤلاء ، بل احتاجوا إلى صفة للكلمة « هو » باعتبارها يمتاز الحق عن غيره ، فقرن بلفظة « هو » لفظة « الله » فقبل مع هؤلاء : « هو الله » .**

**والمقام الثالث :** وهو مقام أصحاب الشمال ، وهو أضعف المقامات ، وهم الذين يجوزون أن يكون الإله أكثر من واحد فقبل لأجلهم : ﴿ قل هو الله أحد ﴾ إبطالاً للشرك وتصريحاً بالتوحيد .

وههنا بحث آخر على ما تقدم ، أن صفات الله تعالى إما أن تكون

(١) الإخلاص ( ١ ) .

(٢) المقدسين ( س ) .

(٣) من ( س ) .

(٤) التسبب ( س ) .

(٥) من ( م ) .

إضافية ، أو سلبية أما الإضافية فكقولنا عالم ، قادر ، خالق<sup>(١)</sup> ، وأما السلبية فكقولنا : ليس بجسم ولا بجمهر . والمخلوقات تدل على النوع الأول من الصفات أولاً ، وعلى النوع الثاني ثانياً . فقولنا : « الله » يدل على جميع الصفات الإضافية المعتبرة في الإلهية . وقولنا « أحد » . يدل على جميع الصفات السلبية . وذلك لأن قولنا : « الله » معناه : أنه الذي يستحق العبادة ، واستحقاق العبادة لا يكون إلا لمن يكون مستقلاً بالإيجاد والإبداع وذلك لا يحصل ، إلا لمن كان موصوفاً بالقدرة التامة والحكمة التامة<sup>(٢)</sup> . وأما الأحدية فهي دالة على كونه متزهاً عن التركيبات الحسية والعقلية . وهذا يدل على أنه ليس ( بجسم ولا متحيز )<sup>(٣)</sup> لأن كل متحيز فهو منقسم ، وإذا لم يكن متحيزاً في شيء من الأحياز والجهاث ، وجب أن لا يكون حالاً في شيء ، ولا محلاً لشيء . وأيضاً : إذا كان أحداً ، لم يكن له مثل ولا ضد ولا ند ، لأنه لو حصل في الوجود موجودان ، كل واحد منهما واجب لذاته لكانا متشاركين<sup>(٤)</sup> في الوجود ومختلفين في التعيين ، وما به المشاركة غير ما به المخالفة ، فيكون كل واحد منهما مركباً في ذاته من هذين القيدتين ، فثبت أن كونه تعالى أحداً ، يدل على جميع الصفات السلبية .

فإن قيل : كيف يعقل كون الشيء أحداً . فإن كل حقيقة موصوفة بالأحدية ، فهناك تلك الحقيقة وتلك الأحدية ، مجموعهما ، فهذا ثالث ثلاثة ، لا أحد . والجواب : أن الأحدية لازمة لتلك الحقيقة التي لا يمكن إلا أن نعبر عنها بقولنا : « هو » فلهذا السبب كان أجل الأسماء عند المحققين قولنا : « هو الله » .

واعلم . أن قولنا : هو الله يدل على افتقار كل ما سواه إليه ، وقولنا : أحد . يدل على استغنائه عن كل ما سواه ، وكل من حصل له هذان الوصفان

(١) خالق ( م ) .

(٢) وجميع الصفات .

(٣) وليس بمتحيز ( م ) .

(٤) متساويين ( س ) .

كان هو السيد في الحقيقة ، فلهذا قال بعده : ﴿ الله الصمد ﴾ وأيضاً : قيل .  
الصمد هو الجسم المصمت الذي لا جوف له ، وذلك في حق الله محال .  
فوجب أن يحمل ذلك في حقه تعالى على برأته عن جميع جهات التركيبات .

فكانه لما قال : إنه أحد قيل له : وما الدليل عليه ؟ قال : لأنه صمد ،  
بمعنى كونه بريئاً عن جميع جهات التركيبات .

واعلم أنه سبحانه لما بين ذلك فرع على هذا الأصل ثلاثة أنواع من  
الفروع :

فالأول : أنه ليس له ولد ، لأن الولد عبارة عما ينفصل من الشيء ،  
جزءاً من أجزائه ثم يتولد عن ذلك الجزء ما يماثل ذلك الكل . وهذا إنما يعقل  
في الشيء الذي يقبل الجزء والبعض وذلك في حق الله محال . وفيه تفسير آخر -  
على ما سبق - وهو : أن المؤثر إذا كان موجباً بالذات كان الأثر كالشيء المتولد  
منه . فقلوه : ﴿ لم يلد ﴾ إشارة إلى نفي هذا المعنى ، أعني نفي أن يكون تأثيره  
في مخلوقاته على سبيل الإيجاب والتوليد .

والفرع الثاني : أنه لم يتولد عن غيره ، وهو قوله : ﴿ ولم يولد ﴾ لأن  
كونه سيّداً يقتضي استغناؤه عن كل ما سواه .

والفرع الثالث : أنه ليس في الوجود أحد يساويه في صفاته . فإنا بينا :  
أنه لو حصل في الوجود موجود آخر ، واجب الوجود لذاته ، لاشتراكا في ذلك  
الوجوب ، ولاختلفا في ذلك التعيين<sup>(١)</sup> ، فيلزم منه كون كل واحد منها مركباً .  
وذلك يقدح في كونه سيّداً على الإطلاق .

والفرع الرابع : الكلام في الوحيد ، قال تعالى : ﴿ ذرني ومن خلقت  
وحيداً ﴾<sup>(٢)</sup> فقلوه « وحيداً » نصب على الحال على بعض الأقوال . وهى هذا  
التقدير فيحتمل أن يكون حالاً من الخالق ، وأن يكون حالاً من المخلوق . فإذا

(١) التفسير (س) التبيين (م) .

(٢) المدثر (١١) .

قلنا : إن وحيداً نصب على الحال من الخالق كان القرآن وارداً بجعل الوحيد اسماً من أسماء الله . وفي تفسيره<sup>(١)</sup> وجوه : الأول : أنه سبحانه كان موجوداً في الأزل . والثاني : أنه سبحانه مستقل بتدبير الملك والملكوت ، ولا يحتاج في التكوين والتخليق إلى مادة ، ومدة ، وآلة ، وعدة . والثالث : أنه متوحد بصفات الجلال ونعوت الكمال

الفرع الخامس : الكلام في التوحيد : وهو عبارة عن الحكم بأن الشيء واحد ، وعن العلم بأن الشيء واحد يقال : وحدته إذا وصفته بالوحدانية ، كما يقال : شجعت فلاناً إذا نسبته إلى الشجاعة . واعلم أن مقام التوحيد مقام يضيّق عنه النطق ، لأنك إذا أخبرت عن الحق بشيء ، فهناك تخبر عنه ، وتخبر به ، ومجموعهما فهو ثلاثة ، والعقل يعرفه ، والنطق لا يصل إليه .

الإسم الحادي عشر : الصمد . قيل : إنه مأخوذ من صمده ، إذا قصده في الحوائج ، يقال صمدت صمداً هذا الأمر ، أي قصدت قصده<sup>(٢)</sup> والثاني : أنه الذي لا جوف له ، ويجب حمله في حق الله تعالى منزهاً عن التركيب والتألف .

الإسم الثاني عشر : البديع . قال سبحانه : ﴿ بديع السموات والأرض ﴾<sup>(٣)</sup> وفيه وجهان : الأول : أنه الذي لا مثل له ، ولا شيء ، يقال هذا شيء بديع ، إذا كان عديم المثل . والثاني : أن البديع هو المبدع ، فعيل بمعنى مفعول . ومعنى المبدع أن تكون أفعاله واقعة دفعة واحدة من غير سبق مادة ، ومدة ، وآلة وعدة .

الإسم الثالث عشر : الغني . قال تعالى ﴿ سبحانه هو الغني ﴾<sup>(٤)</sup>

(١) تقريره (س) .

(٢) قصدت قصده - الثاني : إنه لما كان فرداً (س) .

(٣) البقرة ( ١١٧ ) .

(٤) يونس ( ٦٨ ) .

وقال : ﴿ والله الغني ، وأنتم الفقراء ﴾<sup>(١)</sup> ولما ثبت أنه واجب الوجود لذاته ، قالوا : الواجب لذاته يتمتع أن يصير واجباً لغيره ، لأن عند فرض علم ذلك الغير - إن بقي - لم يكن واجباً بغيره ، وإن لم يبق لم يكن واجباً لذاته ، وكل ذلك محال . فلإذن الواجب بذاته لا تعلق له بغيره البتة ، وكل ما سواه فهو يحتاج إليه في ماهيته ، وفي وجوده ، وفي صفاته . فظهر بهذا البيان : أنه سبحانه هو الغني ، وكل ما سواه فهو فقير وغني بإغناء الله .

الإسم الرابع عشر : القيوم . قال تعالى : ﴿ الله لا إله إلا هو الحي القيوم ﴾<sup>(٢)</sup> وقال : ﴿ وعنت الوجوه للحي القيوم ﴾<sup>(٣)</sup> وقرأ عمر بن الخطاب : « الحي القيوم » واعلم أن القيوم مبالغة في القيام ، وكمال هذا المعنى إنما يحصل عند اجتماع أمرين : أحدهما : قیاسة بذاته ، كما قال : ﴿ قائماً بالقسط ﴾<sup>(٤)</sup> بمعنى استغنائه عن كل ما سواه . والثاني : كونه قیاً بغيره ، بمعنى كونه مقوماً لغيره ، وبمجموع هذين المعنيين هو القيوم . ولما دللنا على أن واجب الوجود واحد ، وثبت أن ما سواه فهو ممكن لذاته ، فلا بد له من مؤثر ، فكل ما سوى ذلك الواحد فهو مفتقر إليه فيثبت أنه تعالى قائم بذاته . مقوم لكل ما سواه ، فهو القيوم الحي بذاته ولذاته .

واعلم أن كونه قائماً بذاته ، يقتضي أن يكون متزهاً عن جهات التركيب ولهذا الأصل لوازم :

الأول : إن واجب الوجود واحد ، إذ لو كان اثنين لاشتركا في الوجوب ، واختلفا في التميز ، فتحصل الكثرة في كل واحد منهما ، فلا يكون واجب الوجود فرداً على الإطلاق<sup>(٥)</sup> . الثاني : إنه لما كان فرداً امتنع أن يكون متحيزاً ،

(١) محمد (٣٨) .

(٢) البقرة (٢٥٥) .

(٣) طه (١١١) .

(٤) آل عمران (١٨) .

(٥) ما مر من قوله قصدت قصده إلى هنا من ( م ، ت ) .



لأن كل متحيز فهو منقسم بالقسمة المقدارية ( ومنقسم أيضاً بالقسمة العقلية ،  
لأنه يشارك سائر التحيزات في عموم كونه متحيزاً )<sup>(١)</sup> ويخالفها بخصوصيته ،  
فيحصل التركيب في ذاته ، وإذا لم يكن متحيزاً ، فليس في الجهة .

النوع الثالث من لوازم القيومية : أن لا يكون في محل ، لا عرضاً في  
موضع ، ولا صورة في مادة ، لأن الحال مفتقر إلى المحل ، والمفتقر لا يكون  
قيوماً .

النوع الرابع من لوازم القيومية : قال بعضهم : لا معنى للعلم إلا  
حضور حقيقة المعلوم عند العالم ، فإذا كان قائماً بنفسه كانت حقيقته حاصلة  
له ، لا للغير ، فكان عالماً بذاته ثم ذاته علة لغيره ، فيلزم من علمه بذاته علمه  
بغيره إلى آخر المراتب . فعلى هذا يلزم من قيوميته كونه عالماً بجميع المعلومات .

النوع الخامس من لوازم قيوميته : أن القائلين بالحدوث ، قالوا : لما كان  
مقوماً لوجود كل ما سواه ، كان كل ما سواه محدثاً ، لأن تأثيره في تكوين ذلك  
الغير يمتنع أن يكون حال بقائه ، لأن تحصيل الحاصل محال ، فهو إما حال  
وجوده ، أو حال عدمه . وعلى التقديرين فيلزم أن يكون كل ما سواه محدثاً .

النوع السادس من لوازم القيومية : أنه لما كان قيوماً لكل  
الممكنات ، استندت كل الممكنات إليه ، إما بواسطة أو بنبر واسطة ، وعلى  
التقديرين كان القول بالقضاء والقدر لازماً . فظهر بما ذكرنا : أن قولنا :  
﴿ الحي القيوم ﴾ محيط بجميع المباحث العالية المعبرة في الإلهيات .

إذا عرفت هذا . فالقيوم من حيث إنه يدل على استغنائه عن الغير وقيامه  
بذاته كان من باب السلوب ، ومن حيث إنه يدل على كونه مقوماً لغيره ، كان  
من باب الإضافات ، وعن ابن عباس أنه كان يقول : « أعظم أسماء الله تعالى  
الحي القيوم » وأعلم أن من عرف أنه سبحانه هو القائم والقيّم والقيوم ، انقطع  
قلبه عن الخلق بالكلية . وقال أبو يزيد البسطامي رضوان الله عليه : « حسبك .

(١) من (م) .

من التوكل أن لا ترى لنفسك ناصراً غيره ، ولا لرزقك حارثاً غيره ، ولا  
لعملك شاهداً غيره .

الإسم الخامس عشر والسادس عشر : الجليل . وذو الجلال . ( اعلم أن الجليل  
غير وارد في القرآن ، لأن الجليل هو بعينه ذو الجلال )<sup>(١)</sup> وهذا اللفظ وارد في القرآن  
في سورة الرحمن مرتين : قال تعالى : ﴿ ويقي وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾<sup>(٢)</sup>  
وقال في آخر السورة : ﴿ تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام ﴾<sup>(٣)</sup> واعلم أن الكبير اسم  
لكمال الذات والجليل اسم لكمال الصفات ، والعظيم اسم لكمال الذات والصفات  
والأفعال ، فالجليل يفيد كمال الصفات السلبية والثبوتية ، أما كمال الصفات  
( السلبية ) فهو أنه تعالى منزّه عن الضد والند والشريك والمكان والزمان وأما كمال  
الصفات<sup>(٤)</sup> الثبوتية فهو كونه تعالى موصوفاً بالمعلم التام والقدرة التامة . إذا  
عرفت هذا فنقول : الجليل فاعل ، فيحتمل أن يكون بمعنى الفعل ، أو بمعنى  
المفعول ، أو بمعنى الفاعل . أما بمعنى الفعل فهو أنه بمعنى أنه يحل المؤمنين  
ويكرمهم ويعظمهم ( فعل هذا التفسير )<sup>(٥)</sup> فقله ذو ﴿ الجلال والإكرام ﴾  
معناه : ذو الجلال والإكرام وأما بمعنى المفعول فمعناه أنه سبحانه يستحق أن يحل  
ويكرم ، ولا يمحذ وجوده ، ولا يكفر بإلهيته . وأما بمعنى الفاعل فمعناه كونه  
موصوفاً بصفات الجلال . قال بعضهم « الجليل الذي جلّ من قصده ، وذل  
من طرده » وقيل : « الجليل الذي جلّ قدره في قلوب العارفين ، وعظم خطره  
في نفوس المحبين » .

الإسم السابع عشر : العظيم . قال تعالى : ﴿ وهو العلي العظيم ﴾<sup>(٦)</sup>  
واعلم أنه سبحانه ليس عظيماً بسبب عظم الجثة ، لأن هذا محال في حقه ، بل  
( معنى كونه )<sup>(٧)</sup> عظيماً ( أنه عظيم في )<sup>(٨)</sup> كمال ذاته وصفاته وأفعاله . فقد

(١) من (س) .  
(٢) الرحمن (٢٧) .  
(٣) الرحمن (٧٨) .  
(٤) من (م) .  
(٥) من (م) .  
(٦) البقرة (٢٥٥) .  
(٧) من (س) .  
(٨) زيادة .

يقال للرجل السيد : إنه عظيم قومه . أما أنه عظيم في ذاته ، فلأنه الجسم الذي لا يحيط البصر بأطرافه يقال إنه عظيم . والحق سبحانه لا يحيط العقل والفهم بكنه ذاته ، فكان أعظم من كل عظيم . وأما أنه عظيم في صفاته ، فلأنه يقال : فلان عظيم قومه إذا كان أكثرهم علماً وقدره واستغناء ، والحق سبحانه لا مناسبة لعلمه وقدرته إلى أحد فكان أعظم الموجودات ، وأما أنه عظيم في أفعاله فلأن من فعل أفعالاً<sup>(١)</sup> لا يعجز عنها غيره ، يقال : إنه أعظم من غيره . ولهذا المعنى يقال : فلان أعظم ملوك الأرض ، إذا حصل له من الملك والبسطة ما ليس لغيره . والله - سبحانه - مالك الملك في الحقيقة فكان أعظم الموجودات لهذا الاعتبار . إذا عرفت هذا فالمعظم بالاعتبار الأول من باب السلوب ، وبالاختبار الثاني من باب الإضافات ، وبالاختبار الثالث من باب الأفعال .

الإسم الثامن عشر والتاسع عشر : الماجد . والمجيد . قال تعالى ﴿ وهو الغفور الودود ذو العرش المجيد ﴾<sup>(٢)</sup> واعلم أن المجيد فعيل من الماجد كالعالم من العالم ، والقدير من القادر .

وفي المجيد قولان : أحدهما المجد : هو الشرف التام الكامل . قال تعالى : ﴿ ق . القرآن المجيد ﴾<sup>(٣)</sup> أي الشريف . والله تعالى له الشرف والمجد والعلو والعظمة . والثاني : أن المجد في الأصل عبارة عن السعة ، يقال رجل ماجد إذا كان سخياً مفضلاً كثير الخير . فعل هذا ﴿ المجيد ﴾ في صفة الله تعالى يدل على كثرة إحسانه وجوده .

الإسم العشرون : السبوح . وهذا الإسم غير وارد في القرآن لكن أجمعت الأمة على ذكره في حق الله تعالى ، وهو مأخوذ من قولك : سبحان الله . وكل اسم على فعول - بتشديد العين - فالفاء فيه منصوب كقولك : سفود

(١) لا ( م ، س ) .

(٢) البروج ( ١٤ - ١٥ ) .

(٣) ق ( ١ ) .

وتنور ، إلا ثلاثة أحرف : سبح ، وقُدوس ، وذو روح - لواء الدراريح -  
واعلم أن التسبيح مصدر ، سبحان . اسم كأنك قلت أصبحك تسيحاً ،  
فوضعت لفظة سبحان لهذا المجموع وفي تفسير التسبيح وجهان : الأول : سئل  
رسول الله ﷺ عن معناه ، فقال : « إبعاد الله عن كل سوء » أي تنزيهه من كل  
سوء . والوجه الثاني : أن اشتقاق التسبيح من سبح في الأرض إذا ذهب فيها .  
قال تعالى : ﴿ إن لك في النهار سبجاً طويلاً <sup>(١)</sup> ﴾ فإذا حملنا التسبيح على التنزيه  
فأفضل الأذكار : تنزيه الله تعالى أن لا ترى أنه تعالى حكى الملائكة أنهم  
﴿ يسبحون الليل والنهار <sup>(٢)</sup> ﴾ وحكى عنهم أنهم قالوا في قصة آدم : ﴿ ونحن  
نسبح بحمديك ، ونقدس لك <sup>(٣)</sup> ﴾ وفي موضع آخر : ﴿ ولنا نحن الصافون ،  
وإنا نحن المسبحون <sup>(٤)</sup> ﴾ وفي بعض الأخبار : « أن أهل السماء الدنيا فهم إلى  
يوم القيامة يقولون : سبحان ذي الملك والملكوت . وأهل السماء الثانية ركوع  
إلى يوم القيامة يقولون : سبحان ذي العزة والجبروت . وأهل السماء الثالثة  
سجود إلى يوم القيامة ، يقولون : « سبحان الحي الذي لا يموت » واعلم . أن  
هذه الألفاظ المراد منها شرح تفاوت درجات الملائكة في مقامات المعرفة والمحبة  
والعبودية .

واعلم أن التسيحات الواردة في القرآن كثيرة . ومن جملتها : ﴿ وإن من  
شيء إلا يسبح بحمده ، ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾ ومن الناس من قال :  
المراد منه التسبيح ( بالقول ) <sup>(٥)</sup> واحتجوا عليه بأنه قال : ﴿ وإن من شيء إلا  
يسبح بحمده ، ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾ <sup>(٦)</sup> ولو كان المراد من التسبيح هو  
دلالة آثار الصنع على الصانع لكاتروا يفقهونها لقوله : ﴿ ولئن سألتهم : من

(١) المزمل (٧) .

(٢) الأنبياء (٢٠) .

(٣) البقرة (٣٠) .

(٤) الصافات (١٦٥ - ١٦٦) .

(٥) الإسراء (٤٤) .

(٦) من (م) .

(٧) الإسراء (٤٤) .

خلق السموات والأرض ليقولن الله ﴿<sup>(١)</sup> وأجاب المحققون عنه بأن قالوا : دلالة المخلوقات على كونه تعالى منزهاً عن صفات المحدثات ونعوت الأجسام من أدق أبواب المعارف ، فكيف يمكن أن يقال : إن ذلك معلوم لكل أحد ؟ ثم هؤلاء حملوا ذلك التسييح على كونه دالاً على جلالة الخالق وعلوه وكماله .

وقالوا : دلالة النطق أضعف من دلالة الذات لوجوه : الأول : إن دلالة النطق ( تحتل الكذب ودلالة الماهية لا تحتل إلا الصدق . والثاني : إن دلالة النطق ) <sup>(٢)</sup> وضعية يجوز تغييرها بتغير الأوضاع والاصطلاحات . وأما دلالة المحدثات على كون خالقها منزهاً مقدساً ، فهي دلالة ذاتية ، والدلالة الوضعية المرضية أضعف حالاً من الدلالة الذاتية . والثالث : إن الدلالة النطقية اللفظية لا يسمعها إلا السمع الظاهر ، والدلالة الذاتية العقلية لا يتفحص بها إلا العقل .

ولما كان العقل الباطن أشرف من السمع كانت الدلالة الذاتية أشرف من اللفظية . والرابع : إن الدلالة النطقية غير باقية ، بل كما توجد تزول وتبطل . وأما الدلالة العقلية فإنها باقية <sup>(٣)</sup> .

الإسم الحادي والعشرون : الطاهر . ومعناه : المنزه عن النقائص ، المبرأ عن العيوب ، فإن لفظ الطهارة كما ورد ( في البراءة ) <sup>(٤)</sup> عن القاذورات الحسية ، فكذلك ورد في البراءة عن الصفات الذميمة ، قال تعالى في صفة أهل بيت النبي : ﴿ ويطهركم تطهيراً ﴾ <sup>(٥)</sup> وسمى الصفات المذمومة نجاسة ، فقال : ﴿ إنما المشركون نجس ﴾ <sup>(٦)</sup> .

(١) لقمان ( ٢٥ ) .

(٢) من ( م ) .

(٣) فلها أشرف ( ت ) .

(٤) من ( س ) .

(٥) الأحزاب ( ٣٣ ) .

(٦) التوبة ( ٢٨ ) .

الإسم الثاني والعشرون : الطيب . قال عليه السلام : « إن الله طيب لا يقبل إلا الطيب » والفرق بينه وبين الطاهر : أن الطاهر هو المبرأ عن العيب ، أما الطيب فهو الذي تحصل معنى الطهارة فيه ، مع أنه يكون مستغماً به ، لأن الطيب هو الذي تحصل منه رائحة طيبة ، وذلك نوع نفع ، فالطيب في حق الله سبحانه : أنه المنزه عن جميع العيوب وتكون جميع المنافع صادرة عنه .

الإسم الثالث والعشرون : الفرد . وهو في مقابلة الزوج .

الإسم الرابع والعشرون : الوتر . وهو في مقابلة الشفع . قال عليه السلام : « إن الله <sup>(١)</sup> وتر يحب الوتر » <sup>(٢)</sup> واعلم أن الوتر والفرد متضادان . ومعناه عند أهل الحساب أنه : الذي لا ينقسم نصفين متساويين . واعلم أن الوتر أشرف من الشفع ويدل عليه وجوه : الأول : إن الفردانية صفة الله سبحانه ، والزوجية صفة الممكنات ، وصفة الحق - سبحانه - أشرف من صفة الخلق . والثاني : إن كل زوج فهو محتاج إلى الواحد ( وهو فرد ) <sup>(٣)</sup> والواحد غني عن كل الأعداد ، فالفرد أشرف من الزوج ، والثالث : إن الفرد مشتمل على الزوج والفرد معاً ، لأن العدد الفرد يكون أحد قسميه زوجاً والآخر فرداً . أما الزوج ، فلما أن يكون كلا قسميه زوجاً ، أو يكون كلاهما فرداً . والمشتمل على النوعين أشرف من المشتمل على أحدهما . الرابع : إن الفرد لا يقبل التنصيف ، والزوج يقبله ، وعدم قبول القسمة قوة ، وقبولها ضعف . الخامس : إن جميع الأعداد إنما تتكون عن الواحد ، لأن الواحد إذا ضم إليه واحد آخر حصل إثنان ، وإذا ضم إليهما واحد آخر حصلت الثلاثة ، وقس الباقي عليه ، فيثبت أن الواحد علة لجميع الأعداد . لكن الواحد فرد . فالفرد أشرف . السادس : إن الوتر غالب . وذلك لأن الشفع والوتر إذا اجتمعا حصل الوتر ، لا الشفع . فدل على أن الوتر غالب على الشفع ، فكان الوتر

(١) إنه وتر (س) .

(٢) الوتر هو الفرد . وأحدث بين أن الله واحد .

(٣) من (م) .

أشرف . السامع : إن الوحدة لازمة لجميع مراتب الأعداد ، فإن كل مرتبة من مراتب الأعداد إذا أخذت من حيث إنها تلك المرتبة كانت واحدة ، كقولك عشرة واحدة ، ومائة واحدة ، والوحدة وتر . فالوتر لازم لجميع مراتب الأعداد ، والزوج ليس كذلك . فكان الوتر أفضل من الشفع . والله أعلم<sup>(١)</sup> .

القسم الرابع من أسماء الله : الأسماء الدالة على القدرة :

وهي كثيرة :

فالأول : القادر . قال تعالى : ﴿ قل : هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم ﴾<sup>(٢)</sup> وقال تعالى : ﴿ فنعم القادرون ﴾<sup>(٣)</sup> .

الثاني : القدير . وهو غير وارد في الأسماء التسعة والتسعين إلا أنه كثير الورد في القرآن . قال تعالى : ﴿ تبارك الذي بيده الملك ، وهو على كل شيء قدير ﴾<sup>(٤)</sup> وأعلم أنه قد يوجد في اللغة العربية أمثلة مختلفة مأخوذة من الأفعال جعلت نعوتاً ، وكان المقصود من بعض تلك الأمثلة تأكيد الفعل والمبالغة في الوصف ، ومن بعضها كون ذلك الفعل كالصفة اللازمة له ، فمن ذلك : بناء فَعَال . إذا أراد تكثير الفعل ، ولهذا السبب أخذوا أسماء الصانع من هذا المثال كقولهم : حداد وبناء ونجار وفلاح ونحياط<sup>(٥)</sup> ليدل ذلك على أن تكون هذه من هؤلاء الفاعلين . ومن ذلك صرفهم لفظ فاعل إلى فعيل مرة ، وفعلول أخرى ، إذا أرادوا أن يجعلوا الصفة المضافة إلى الموصوف كالسجية اللازمة والحلقة اللازمة ، وذلك مثل صرفهم لفظ قادر إلى قدير ، وخابر إلى خبير ، وناصر إلى نصير ، وصرفهم : صابر إلى صبور ، وشاكر إلى شكور ، وغافر إلى غفور . والسبب في ذلك : أن كل من فعل فعلاً ، قل ذلك الفعل أو أكثر ،

(١) والله أعلم ( م ) .

(٢) الأنعام ( ٦٥ ) .

(٣) المرسلات ( ٢٣ ) .

(٤) الملك ( ١ ) .

(٥) تكون هذه ( م ) . تكرير ( م ) .

ضعف فيه أو قوي . فإنه يجوز أن يشتق منه اسم الفاعل ، كمن يقول : دخل فهو داخل ، وخرج فهو خارج فإذا احتيج إلى تميز بين الفعل الذي يظهر من الفاعل مرة واحدة ، وبين الذي يظهر منه غالباً ، وكذلك إذا احتيج إلى أن يميز بين الفعل الذي يظهر منه على سبيل التكلف وبين الذي يظهر منه على سبيل الخلق والعادة ، وجب العدول إلى هذه الأمثلة ، لتمييز بواسطتها بعض هذه الأقسام عن بعض .

ومما يدل على أن الفعل أؤكد من الفاعل ، أنه يقال سمع فهو سامع ، ورحم فهو راحم . وأما بناء الفعل فإنه لا يستعمل إلا عند قصد تأكيد الفعل ، لأننا إذا قلنا سمع رحيم دل ذلك على تأكيد معنى الرحمة ، ويمكن هذا الفعل من طباع الموصوف به ، كالخلق الثابت ، وكالطبع اللازم . ولهذا السبب كان لفظ القدير في القرآن أكثر من لفظ القادر ، ولفظ العليم أكثر من لفظ العالم .

**الإسم الثالث : المقتدر .** قال تعالى : ﴿ في مقعد صدق عند مليك مقتدر ﴾<sup>(١)</sup> ووزنه مفتعل من القدرة . قال بعضهم : قدر ، واقتدر ، بمعنى واحد . وأما المحققون فقد فرقوا بينهما ، لأن بناء افتعل دلالة على كمال حال القدرة ، فقولنا : اقتدر معناه : أن الفاعل متصرف في فعله كيف شاء وأراد ، لا يعوقه عن ذلك عائق ، ونظيره قوله كسب واكتسب . فإن كسب يستعمل فيما يكسبه<sup>(٢)</sup> الإنسان لنفسه ولغيره . وأما اكتسب فهو مختص بما يفعله الإنسان لنفسه<sup>(٣)</sup> قال تعالى : ﴿ لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾<sup>(٤)</sup> وإنما خص الخير بالكسب ، والشر بالاكْتساب ، لأن الخير قد يعمل الإنسان لنفسه ولغيره ، فلا جرم لا يكون فيه الجهد والرغبة كاملاً ، وأما الشر فلا يعمل إلا لنفسه ، ليلتذبه ، فلا جرم كان الجهد فيه أكمل ، فلا جرم خص بلفظ الاكْتساب . وأيضاً : أفعال الشريعة

(١) القمر ( ٥٥ ) .

(٢) يكتسبه الإنسان ( س ) .

(٣) لنفسه ( س ) .

(٤) البقرة ( ٢٨٦ ) .



عنها بالزواج الشرعية . فلا بد من الجسد في إدخالها في الوجود ، وإلا لم تحصل ( أفعال الخير )<sup>(١)</sup> لأن الموانع عنها دائمة .

الإسم الرابع والخامس : القوي المتين . واعلم أن القادر على الشيء المؤثر فيه يسمى قوياً عليه . وأيضاً : الشيء الذي لا يتأثر عن غيره يسمى ( قوياً )<sup>(٢)</sup> كما يقال : هذا الحجر قوي . فالخاصة : أن القوة الفاعلة تسمى قوة ، والإستعداد الشديد لعدم الانفعال يسمى أيضاً قوة ، وقد يسمى أيضاً : متانة . ومعنى المتانة : الصلابة ، وهي مأخوذة من المتن ، الذي هو الظهر ، لأن استمسك أكثر الحيوان يكون بالظهر . فالقوة في حق الله تعالى . عبارة عن كونه قادراً على التأثير . والمتين في حقه عبارة عن امتناع تأثره عن غيره ، وذلك لأنه واجب الوجود لذاته ، في ذاته ، وفي جميع صفاته ، فيمتنع تأثره عن الغير ( والله أعلم )<sup>(٣)</sup> .

القسم الخامس من أسماء الله تعالى : الأسماء الدالة على العلم :

وهذه الألفاظ كثيرة :

أحدها : إثبات العلم لله تعالى . قال تعالى : ﴿ إِنْ أَرَادَ اللَّهُ بِشَيْءٍ السَّاعَةَ ﴾<sup>(١)</sup> وقال : ﴿ وَلَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ ﴾<sup>(٢)</sup> وقال : ﴿ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ ﴾<sup>(٣)</sup> وقال : ﴿ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ ﴾<sup>(٤)</sup> وقال : ﴿ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَنْزَلَ بِعِلْمِ اللَّهِ ﴾<sup>(٥)</sup> .

وثانيها : العالم . قال تعالى : ﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ﴾<sup>(٦)</sup> .

وثالثها : المَلَمَّ . قال تعالى : ﴿ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴾<sup>(٧)</sup> .

(١) النساء ( ١٦٦ ) .

(٢) فاطر ( ١١ ) .

(٣) هود ( ١٤ ) .

(٤) الحشر ( ٢٢ ) .

(٥) المائدة ( ١١٦ ) .

(١) زكاة .

(٢) نوباً ( م ) .

(٣) من ( م ) .

(٤) لقمان ( ٣٤ ) .

(٥) البقرة ( ٢٥٥ ) .

ورابعها : الأعلّم . قال تعالى : ﴿ رِيكُمْ أَعْلَمَ بِكُمْ ﴾ <sup>(١)</sup> .

وخامسها : العلم . قال تعالى : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلِمَ الْقُرْآنَ ﴾ <sup>(٢)</sup> و ﴿ عَلِمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ ﴾ <sup>(٣)</sup> إلا أن هذا اللفظ لا يذكر في حق الله تعالى ، لأنه لفظ يوهّم نوعاً من الدّناءة .

وسادسها : العليم . قال تعالى : ﴿ وَأَسْرَوْا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ . إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾ <sup>(٤)</sup> .

وسابعها : العلّامة . يقال : رجل علّامة إذا وصف بكثرة العلم ، ولا يجوز استعماله في حق الله تعالى . لأن هذه اللفظة وضعت لمن يخرج عن القلّة والنقصان إلى الكثرة والكمال ، بسبب التكلف والارتباط . وذلك في حق الله تعالى محال .

الإسم الثّاني : اللطيف . قال تعالى : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ؟ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ <sup>(٥)</sup> واعلم أن اللطيف ، له معاني . فالأول : أن الشيء الصغير جداً ، الذي لا يحس به لقاية صغره يسحق لطيفاً . وهذا في حق الله تعالى محال . فوجب حمله على لازمة ، وهو أن الحواس لا تقف عليه لكونه لطيفاً ، وبهذا التفسير يكون من صفات التنزيه . الثّاني : اللطيف هو العالم بدقائق الأمور وغوامضها ، يقال فلان لطيف اليد . إذا كان حافظاً في صنّعه ، مهتدياً إلى ما يشكل على غيره ، وعلى هذا التقدير فكونه لطيفاً عبارة عن علمه . والثالث : اللطيف هو البر بعباده الذي يُلطف بهم من حيث لا يعلمون ، ونبيهم مصالحهم من حيث إنهم لا يحتسبون ، ومنه قوله تعالى : ﴿ اللهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ ﴾ <sup>(٦)</sup> والرابع : قال الغزالي - رحمه الله - : وهذا الاسم

(١) الإسراء ( ٥٤ ) .

(٢) الرحمن ( ١ - ٢ ) .

(٣) النساء ( ١١٣ ) .

(٤) الملك ( ١٣ ) .

(٥) الملك ( ١٤ ) .

(٦) الشورى ( ١٩ ) .

إنما يستحقه من يعلم حقائق المصالح وغوامضها ، ثم يسلك في اتصافها إلى المستحقين سبيل الرفق دون العنف . فإذا اجتمع هذا العلم وهذا الفعل فقد تم معنى اللطيف .

ثم إنه لا يتصور كمال هذا العلم ، وكمال هذا الفعل إلا الله - سبحانه - . فإما علمه - سبحانه - بالدقائق فلا إشكال فيه لأن الخفي والجلي بالنسبة إلى علمه سيان . وأما رفق في الأفعال ، ولطفه فيها ، فلا يدخل تحت الحصر .

وههنا ( لا )<sup>(١)</sup> يجب شرح أنواع حكم الله في خلق السموات ، والكواكب والعناصر الأربعة ، والمواليد الثلاثة ، بل يجب أن نكتفي ههنا بشرح لطفه في تيسير لقمة يتناولها العبد من غير كلفة ، فقد تعاون على إصلاحها خلق لا يحصى عددهم ، من مصلح الأرض وزارعها وساقياها وحاصد حبها ومنقياها وطاحتها وخابزها ، إلى غير ذلك ، فإن شرحها لا يتم في مجلدات ، فهو سبحانه من حيث دبر الأمور حكيم ، ومن حيث أوجدها : جواد ، ومن حيث رتبها : مصور ، ومن حيث وضع كل شيء في موضعه عدل ، ومن حيث لم يترك فيها دقائق وجوه الرفق لطيف ، ولن يعرف حقيقة لهذه الأساء من لم يعرف حقيقة هذه الأفعال .

الإسم الثالث : الخبير . وله تفسيران : الأول : أن الخبير هو العالم بكنه الشيء المطلع على حقيقته ، يقال فلان بهذا الأمر خبير ، وله به خبرة ، إلا أن الخبرة في صفة المخلوقين إنما تستعمل في العلم الذي يتوصل إليه بالاختبار والامتحان . والله منزه عنه ، والتفسير الثاني : الخبير بمعنى المخبر كالسميع بمعنى السمع ، والبديع بمعنى المبدع .

الإسم الرابع : الشهيد . قال تعالى : ﴿ أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ﴾<sup>(٢)</sup> وقال تعالى : ﴿ شهد الله ﴾<sup>(٣)</sup> وأعلم أن الشهيد مبالغة من

(١) زيادة .

(٢) فصلت ( ٥٣ ) .

(٣) آل عمران ( ١٨ ) .

الشاهد ، كالعليم من العالم ، والقدير من القادر ، وفي تفسيره وجوه : الأول : إنه العالم . قال تعالى : ﴿ عالم الغيب والشهادة ﴾<sup>(١)</sup> و « الغيب » عبارة عما يظن و « الشهادة » عما ظهر . فإذا اعتبر العلم مطلقاً فهو العليم ، وإذا أضيف إلى الغيب والأمور الباطنية فهو الخبير . وإذا أضيف إلى الأمور الظاهرة فهو الشهيد . الثاني : إن الشاهد والشهيد هو الحاضر المشاهد . قال تعالى : ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾<sup>(٢)</sup> أي فمن حضر . وهذا الحضور إن كان بالعلم فهو الوجه الأول . وإن كان بالرؤية والإبصار كان وجهاً ثانياً . الثالث : الشهيد والشاهد ، هو الذي يثبت به الأمر المتنازع فيه بين الخصمين ، فكونه شهيداً معناه : أنه تعالى بين حقائق الأشياء ، وأظهرها ، ومن جعلتها أنه بين توحيده وعدله وصفاته جلاله بنصب الدلائل ، ووضع البينات ، ومنه قوله : ﴿ شهد الله أنه لا إله إلا هو ﴾<sup>(٣)</sup> والرابع : إنه تعالى شهيد بمعنى المشهود له . وذلك لأن العباد يشهدون له بالوحدانية ، ويقرون له بالعبودية .

الإسم الخامس : الحفيظ . قال تعالى : ﴿ ولا يؤوده حفظهما ﴾<sup>(٤)</sup> وقال تعالى : ﴿ فإله خير حافظاً ﴾<sup>(٥)</sup> وقال : ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر ، وإنا له لحافظون ﴾<sup>(٦)</sup> واعلم أن الحفيظ مبالغة من الحافظ كالعليم من العالم .

وللحفيظ معنيان : أحدهما : ضد النسيان والسهو ، ويرجع معناه إلى العلم فهو تعالى حفيظ للأشياء بمعنى كونه تعالى عالماً بجملتها وتفصيلها ، علماً لا يتبدل بالسهو والنسيان . والثاني : الحفيظ . هو الذي ضده التضييع ، فهو سبحانه حافظ السموات والأرضين . قال تعالى : ﴿ ولا يؤوده حفظهما ﴾<sup>(٧)</sup>

(١) الرعد (٩) .

(٢) البقرة (١٨٥) .

(٣) آل عمران (١٨) .

(٤) البقرة (٢٥٥) .

(٥) يوسف (٦٤) .

(٦) الحجر (٩) .

(٧) البقرة (٢٥٥) .

وحافظ للكتب الإلهية عن التحريف<sup>(١)</sup> قال تعالى : ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر ، وإنا له لحافظون ﴾<sup>(٢)</sup> .

الإسم السادس : الرقيب . قال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام : ﴿ فلما توليتني كنت أنت الرقيب عليهم ﴾<sup>(٣)</sup> والرقيب الحافظ الذي لا يغيب عنه شيء . ومنه قوله تعالى : ﴿ ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد ﴾<sup>(٤)</sup> قال الخطابي : وهو في نموت الأدميين : الموكل بحفظ الشيء المترصد له ، المحترز عن الغفلة فيه . وأما مراقبة العبد ربه فهي علم العبد باطلاع الحق عليه ، فاستدامته لهذا العلم هي ( المسماة )<sup>(٥)</sup> بمراقبة الله تعالى . وهذه المراقبة مفتاح كل الخيرات ، فإن العبد إذا يقن أن الله مراقب لأحواله ، مطلع على ضمائره ، سامع لأقواله ، لا يغيب عن علمه التقير والقطمير والصغير والكبير ، خاف سطوات عقابه في كل حال ، وهابه في كل مقال ، عالماً بأنه الحكيم الرقيب ، والشاهد الذي لا يغيب .

الإسم السابع : المهيمن . قال تعالى : ﴿ السلام المؤمن المهيمن ﴾<sup>(٦)</sup> وهو اسم لمن كان موصوفاً بمجموع صفات ثلاثة : أحدها : العلم بأحوال الشيء . والثاني : القدرة التامة على تحصيل مصالح ذلك الشيء . والثالث : المواظبة على تحصيل تلك المصالح ، فالجامع لهذه المعاني : اسم المهيمن . ولن تجتمع هذه الصفات على الكمال إلا الله - سبحانه - .

واعلم أننا لما انتهينا إلى هذا الموضع عرض ما أوجب قطع هذا النوع من الكلام .

ونختتم هذا الباب بنوعين من البحث :

---

(١) اليهود حرفوا التوراة ، والنصارى حرفوا الإنجيل .

(٢) الحجر ( ٩ ) .

(٣) للأنبياء ( ١١٧ ) .

(٤) ق ( ١٨ ) .

(٥) من ( م ) ، من ( م ) .

(٦) الحشر ( ٢٣ ) .

أما النوع الأول : فهو أن تأثير قدرة الله تعالى في خلق الأجناس والأنواع والأصناف والأشخاص بحسب الذوات وبحسب الصفات ، وبحسب آثار الحكمة في تخليق تلك الذوات الموصوفة بتلك الصفات المخصوصة تكاد تكون غير متناهية ، ولهذا السبب جعل الله تعالى بحسب كل نوع منها اسم خاص . وكل من كان أكمل عرفاناً بأقسام مخلوقات الله تعالى ، وأكثر وقوفاً على آثار حكمته في تخليقها كان علمه بأسماء الله أكبر . فهذا هو السر ، والعمدة في هذا الباب .

والنوع الثاني من البحث : أن هذه الرقى العزائم المذكورة بالألفاظ المجهولة ، إما أن تكون من أسماء الله أو من أسماء الملائكة أو من أسماء الشياطين .

ولا شك أن أشرفها وأقواها في التأثير هو أسماء الله . ولما بينا أنها محصورة في هذه الأقسام التي لحصناها ، علمنا أن متهى الأمر في تلك الألفاظ المجهولة أن تكون دالة على هذه الصفات ، فلعل السبب في تأثيرات تلك الألفاظ : أن قارئها إذا لم يكن عالماً بها فإنه يستولي على قلبه نوع خوف وفزع ، فيحصل في ذلك الوقت اتصال بجوهر النفس الناطقة بعالم المفارقات والمقدسات ، فتتقوى التأثيرات . لهذا السبب ( والله أعلم بالصواب )<sup>(١)</sup> .

---

(١) من ( م ، ت ) .



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## الفصل السادس

### في إثبات كونه تعالى حكيمًا

اعلم<sup>(١)</sup> . أن الحكمة مفسرة بأمرين : أحدهما : الحكمة النظرية ، وهي معرفة حقائق الأشياء . وعلم الله تعالى أكمل العلوم وأفضلها ، فوجب أن تكون حكمته أفضل أنواع الحكمة ، وأكملها . والثاني : الحكمة العملية ، وهي عبارة عن الفعل المقتضي إلى حصول المنفعة ودفع المضرة .

ثم نقول : إن كان المقصود من ذلك الفعل إيصال النفع إلى النفس ، ودفع الضرر عن النفس ، فهذا هو المسمى بداعي الشهوة ، وإن كان المقصود من ذلك الفعل إيصال النفع إلى الغير ودفع الضرر عن الغير ، فهذا هو المسمى بداعي الحكمة . ولما ثبت بالدلائل أن الله تعالى منزّه عن الشهوة والنفرة ، والالم واللذة . كانت داعية الشهوة ممتنعة الثبوت في حقه .

بقي الكلام في إثبات داعية الحكمة لله تعالى .. فنقول : للفلاسفة في تقرير هذا المطلوب طريق . وللمعتزلة طريق آخر . ونحن نذكر كل واحد منها على الوجه الأحسن<sup>(٢)</sup> .

أما طريق الفلاسفة : فهو أنهم قالوا : إن العقل يحكم بأن الموجود . إما

(١) الفصل الثامن عشر [ الأصل ] .

(٢) اللاتق ( م ) .



أن يكون خيراً محضاً ، وإما أن يكون مشتملاً على الخير والشر ، إلا أن الخير غالب ، وإما أن يكونا متساويين ، وإما أن يكون الخير مغلوباً ، وإما أن يكون شراً محضاً . قالوا : أما الخير المحض ، فالحكمة تقتضي إيجابه وتكوينه . وأما الذي يكون مشتملاً على الخير والشر ، إلا أن الخير غالب على الشر فالحكمة تقتضي أيضاً تكوينه لأن ترك الخير الكثير ، لأجل الشر القليل شر كثير ، ولا يمكن أن يقال : فلم لم يخلق الخالق هذا القسم بحيث يكون خالياً عن ذلك الشر القليل ؟ لأننا نقول ( عن )<sup>(١)</sup> الكلام في الخير الذي يمنع عقلاً أن ينفك عن ذلك الشر القليل : هذا القسم مما تقتضي الحكمة تكوينه لأن تحصيل ذلك الخير الكثير ، منفكاً عن ذلك الشر القليل ، لما كان عمالاً عقلاً . لم يبق إلا أحد أمرين : أحدهما : أن نترك ذلك الخير الكثير : لأجل الحذر عن ذلك الشر القليل . وقد بينا أن ترك الخير الكثير ( لأجل الشر القليل ) شر كبير<sup>(٢)</sup> ( والثاني : أن نرضى بذلك الشر القليل لأجل الرغبة في تحصيل ذلك الخير الكثير )<sup>(٣)</sup> فثبت أنه حصل التعارض في هذا القسم بين ( تحمل الشر الكثير وبين تحمل الشر القليل ، وصريح العقل ناطق بأن )<sup>(٤)</sup> تحمل الشر القليل أولى من تحمل الكثير ، فثبت بهذا أن القسم الذي يكون خيره واجهاً على شره ، فإنه واجب التحصيل في الحكمة . وأما القسم الثالث وهو الذي يتعادل فيه الخير والشر ، فالحكمة لا تقتضي إيجابه . وأما الرابع والخامس فظاهر أنه على ضد الحكمة .

إذا ثبت هذا فنقول : مخلوقات الله تعالى إما خيرات محضة ، وإن كانت مشتملة على الشر ، إلا إن الخير فيها أغلب ، فإن الجائع وإن كان كثيراً<sup>(٥)</sup> ، إلا أن الشهبان أكثر ، والمريض وإن كان كثيراً ، إلا أن الصحيح أكثر ، والمعيوب

(١) زيادة .

(٢) من ( م ) .

(٣) من ( م ) .

(٤) من ( م ) .

(٥) أقل ( م ) .

وإن كان كثيراً إلا أن السليم أكثر ، فثبت بما ذكرنا أن جميع مخلوقات الله تعالى واقعة على وجه الحكمة والصواب . وعند هذا قالوا : الخير مراد مرضي به ، والشر مراد مكروه ( أما إن الخير مراد مرضي به ، فلأن المقصود من الخلق إنما هو تحصيل الخير ، وأما أن الشر مراد مكروه )<sup>(١)</sup> فإنه نظراً إلى ذاته من حيث إنه مكروه ، إلا أنه لكونه من لوازم ذلك الخير المطلوب بالذات ، صار مراداً فهو مكروه بالذات ، مراد بالفرض والتبع ، ونظم حكيم الشعراء هذا المعنى فقال :

الشيب كره . وكره أن نفارق أعجب بشيء على البغضاء محبوب

والمعنى أن الشيب يوجب نقصان القوة والحياة ، فهو مكروه بالذات . إلا أنه لما امتنعت حصول الحياة إلا مع حصوله ، وكانت الحياة محبوبة ، لزم كون الشيب محبواً . وهذا يقتضي أن يكون الشيب محبواً ومبغوضاً ، إلا أنه محبوب بالفرض ، مبغوض بالذات<sup>(٢)</sup> . فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الباب .

واعلم . أن الكلام في هذا المقام من وجهين<sup>(٣)</sup> : .

الوجه الأول : إن قول القائل : إن هذا المؤثر لم يفعل الخير ؟ ولم يفعل الشر ؟ إنما يتوجه إذا كان ذلك المؤثر فاعلاً مختاراً ، وحيث يقال له : لم فعلت هذا ؟ ولم تركت ذلك ؟ أما إذا كان موجباً بالذات ، فهذا السؤال ساقط ، وأقصى ما في الباب أن يقال : إنه وإن كان موجباً بالذات إلا أنه عالم بما يصدر عنه إلا أنا نقول علمه بما يصدر عنه ، لا يكفي في حسن هذا السؤال . إذا لم يكن مختاراً في ذلك التأثير ، ألا ترى أن العاقل العالم إذا سقط من السطح ووقع على إنسان آخر ، ومات ذلك الإنسان ، فإنه لا يحسن أن يقال له : لم قتلت ذلك الإنسان ؟ لأنه لما كان غير<sup>(٤)</sup> مختار في ذلك الفعل لا جرم لا يتوجه عليه ذلك السؤال .

(١) من ( م ) .

(٢) محبوب ( س ) .

(٣) وجوه [ الأصل ] .

(٤) غير من ( س ) .

إذا ثبت هذا فنقول<sup>(١)</sup> ( المبدأ الأول عند الفلاسفة ) ( بأن إله العالم )<sup>(٢)</sup>  
موجب بالذات ، فكان هذا البحث غير لائق بمذهبهم . وإنما يليق هذا البحث  
بمذهب القائلين بأن إله العالم فاعل بالاختيار .

وللفلاسفة أن يقولوا : مقصودنا من هذا البحث : أن نبين أن<sup>(٣)</sup>  
مخلوقات المبدأ الأول ، إما أن تكون خيرات محضة ، وإما أن تكون الخيرية فيها  
غالبة على الشرية ، استدلالاً بكمال آثاره ، وما يجد على كمال ذاته وصفاته .  
ولا شك أن هذا البحث مفيد .

الوجه الثاني : إن كلامكم مبني على أصول : أحدها : إن هذه الخيرات  
الكثيرة لا يمكن تحصيلها إلا مع تلك الشرور . والثاني : إن تلك الشرور  
مرجوحة بالنسبة إلى تلك الخيرات . والثالث : إنه متى كان الأمر كذلك ، فإنه  
يجب تحمل تلك المرجوحة القليلة ، فيجب علينا أن نبحث عن كل واحد من  
هذه الأصول .

أما الأصل الأول وهو أنه لا يمكن تحصيل هذه الخيرات إلا مع هذه  
الشرور : فنقول : (٤) هذا ممنوع . والدليل عليه : وهو أن الأجسام متساوية  
في الجسمية ، فاختصاص كل واحد منها بخاصيته المعينة وطبعه المعين ، لا بد  
وأن يكون لأجل الفاعل المختار . وإذا كان الأمر كذلك فحيث أن يكون القادر  
المختار قادراً على إيجاد تلك الخواص والطباع حال كونها سبباً لحصول المنافع ،  
ويكون قادراً على سلب تلك الخواص والطباع حال كونها سبباً لحصول المضار  
والمقاسد . فيثبت بهذا : أنه يمكن تحصيل تلك الخيرات مبرأة عن تلك  
الشرور . فمثلاً : النار متى كانت سبباً لحصول المصالح والخيرات من طبخ  
الأطعمة ونفج الأغذية ، فإنه تبقى فيها الطبيعة النارية . ومتى صارت سبباً

(١) إذا ثبت هذا فنقول . . . هذا ممنوع (س) .

(٢) زيادة .

(٣) خيرات (س) .

(٤) انظر التعليق رقم ١٢ .

لإحراق إنسان فإنه يسلب عنها تلك الطبيعة . وإذا كان هذا ممكناً في قدرة الله كان يفتقرها على طبيعتها في الإحراق عند ملاقة بدن الإنسان : شرراً يمكن إزالته . وأيضاً : الشر سام ويحدث ورماً في غشاء الدماغ والطبيب يقدر على إزالة ذلك الورم بالمسهل الخفيف . فإن كان الإله يعجز عنه فهذا الطبيب الحقير أكمل قدرة من الإله ؟ وأيضاً : الملك الكبير إذا استولى على أقوام ، فإن وقع في قلبه داعي يدعوهُ إلى الإحسان إليهم تخلصوا بسبب حصول تلك الداعية في قلبه من القتل والنهب . فإن كان إله العالم حاجزاً عن خلق تلك الداعية في قلبه ، فما أعظم هذا العجز وإن كان قادراً عليه ، ولم يفعل ، فما أعظم هذا الشر .

فإن قالوا : هذا إنما يلزم إذا كان إله العالم مختاراً ، فهو باختياره تارة يخلق الطبيعة النارية في جسم النار ، وتارة يزيلها عنها . أما إذا قلنا : إنه موجب بالذات فقد سقط هذا الكلام . وهكذا القول في سائر الأمثلة . فنقول : إنا قد بينا : أنه متى كان المبدأ الأول موجباً بالذات ، كان هذا البحث ساقطاً عديم الفائدة . والحاصل : أن إله العالم ، إن كان موجباً بالذات ، كان هذا البحث غير محتاج إليه البتة ، وإن كان قادراً مختاراً كان هذا البحث باطلاً . فظهر أنه على جميع التقديرات باطل .

وأما الأصل الثاني وهو قوله : المفاسد مرجوحة بالنسبة إلى المصالح : فنقول : هذا محض المغالطة . وتقريره : يجب أن يكون مسبوقاً بمقدمة .

وهي أن نقول : بقاء الإنسان سليماً عن الآفات غير ، ويقالؤه مع اللذة والسرور غير ، فنقول : المقصود من تخليق الإنسان والحيوان . إما البقاء على السلامة عن الآفات ، وإما الفوز باللذة والبهجة . والأول (١) : باطل . لأن حال البقاء على العدم الأصلي كان هذا المقصود حاصلًا ، فيثبت أن المقصود من التخليق يجب أن يكون هو هذه اللذة والبهجة والسرور . وإذا عرفت هذا فنقول : إن كان المراد من قولكم : الخير غالب ، والشر مغلوب : هو أن

(١) الأول (س) .

السلامة عن الآفات غالبية والوقوع ( في الآفات مغلوب )<sup>(١)</sup> فنقول : هب أن الأمر كذلك ، إلا أنا بينا : أنه لا يجوز أن يكون المقصود من الخلق والإيجاد : هو السلامة عن الآفات ، فلا يجوز أن يكون الشر القليل محتملاً لتحقيق الخير الكثير بهذا المعنى . وإن كان المراد أن حصول اللذة والسرور راجع على حصول الغم والألم فهذا ممنوع . وظاهر أن الأمر ليس كذلك ، فإن أوقات السرور واللذة قليلة ، والغالب حصول الغم والهم والحزن بسبب الحرص والحسد والرغبة في طلب الدنيا .

نقول : إن حب الإنسان للمال والجاه شديد ، فإذا طلب فالتألب أنه لا يفوز بمطلوب ، فيبقى قلبه أبداً في الألم والوحشة ، بل نقول : إن لم يفز بمطلوبه فهناك البلاء الشديد ، وإن فاز بمطلوبه فحينئذ يلتذ به ، والتذاده به يحمله على طلب الزائد . وذلك الطلب يوجب العناية الشديد والبلاء العظيم ، فالحاصل أنه عند الطلب إن بقي في الحرمان فهناك البلاء والخسران ، وإن فاز بالوجدان عظم التذاده به . وتلك اللذة تصير سبباً لحصول طلب أكمل مما كان ، وأقوى مما كان ، وهو يوجب الحرص الشديد أعظم مما كان ، فيثبت أن الإنسان لا ينفك البتة عن هذا النوع الواحد من البلاء والعناء . وأما سائر أنواع البلاء مثل قصد الأعداد وحصول أنواع الأمراض والآلام سواء كانت قليلة أو كثيرة والخوف من الفقر والهرم ، وطريان العلل المنفرة ، فهذا بحر لا ساحل له . فنقول : من يقول : إن هذه المكروهات أقل من تلك اللذات : مكابرة ، لا يليق بها عاقل . فيثبت بما ذكرنا : أن قولهم الخير راجع ، والشر مرجوح مغالطة محضة .

وأما الأصل الثالث . وهو قولهم : ترك الخير الكثير ، لأجل الشر القليل شر كثير ، فنقول : الشر قد يعني به ترك الخير ، وقد يعني به حصول الألم والضرر ، فقوله : ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل : شر كثير . إن عني بالشر الكثير ترك الخير الكثير ، صار تقدير هذا الكلام : إن ترك الخير الكثير لأجل

(١) من (س) .

الشر القليل ترك للخير الكثير . وحيث لا يبقى بين موضوع هذه القضية وبين عمومها فرق البتة . ومثل هذه القضية صيب فاسد ، فإن عني بالشر الكثير : الألم الكثير والضرر الكثير . فهذا باطل ، لأنه إذا ترك الخير الكثير لأجل ذلك الشر القليل فإنه يبقى الشيء حل العدم الأصلي . وعلى هذا التقدير فكما لا يحصل اللذة والبهجة ، فكذلك لا يحصل الألم والضرر .

فهذا تمام البحث في هذا الطريق .

وأما طريق المعتزلة<sup>(١)</sup> :

قالوا : ثبت بالدليل : أن الحسن ( إنما يحسن )<sup>(٢)</sup> لوجوه عائدة إليه ، وأن القبح يقيح لوجوه عائدة إليه . وثبت أيضاً بالدليل أنه تعالى غني عن كل الحاجات ، وثبت أيضاً بالدليل أنه تعالى عالم بكل المعلومات ، وإذا ثبتت هذه الأصول الثلاثة فإنه يتولد من مجموعها مقدمة واحدة ، وهي أنه تعالى عالم بقيح القبيح وعالم بكونه غنياً عنه . ثم نقول : وكل من كان كذلك فإنه لا يفعل القبيح يتبع أنه تعالى لا يفعل<sup>(٣)</sup> القبيح . أما الأصول الثلاثة فقد تقدم الكلام فيها . وأما المقدمة الثانية فقد احتجوا على صحتها من وجهين :

الأول : إن الإنسان إذا قيل له : إن صدقت أعطيتك ديناراً ، وإن كذبت أعطيتك ديناراً ، واستوى الصدق والكذب بالنسبة إليه في جميع المصالح العاجلة والأجلة ، إلا في كونه صادقاً وكذباً . فإنه لا بد وأن يترك الكذب ويفعل الصدق .

إذا ثبت هذا فنقول : الوجه المقتضي للصرف عن الكذب مجرد علمه بكونه كذباً ، لأن عند العلم بكونه كذباً يحصل هذا الصرف ، وعند عدم هذا العلم لا يحصل هذا الصرف ، فثبت أن الموجب لهذا الصرف هو العلم بكونه

(١) الفصل التاسع عشر في تقرير حكمة الله تعالى على قول المعتزلة [ الأصل ] .

(٢) من ( س ) .

(٣) لا يفعل ( م ) لا يعلم ( س ) .

كذباً فثبت أن العلم بالقبح يوجب الصرف عن فعل القبيح ، ولما حصل هذا العلم في حق الله تعالى ، وجب أن يؤثر في صرفه عن القبيح .

والوجه الثاني : هو أن نترك هذا القياس ، وندهي العلم الضروري بأن العلم بكون الفعل قبيحاً يوجب الانصراف عنه ، اللهم إلا إذا صار هذا الصارف معارضاً بداعية الشهوة والحاجة . لكننا بينا أن هذه الداعية في حق الله تعالى ممتنعة ، فكان علمه تعالى بقبح الفعل صارفاً له عن هذا الفعل ، ولم يوجد في حقه ما يعارضه ، وهو داعية الشهوة ، فوجب أن يمتنع الله من فعل القبيح ، فهذا تقرير دليل المعتزلة .

وللاعتراض عليه . نقول<sup>(١)</sup> : أتدعون أن عند حصول العلم بكون الفعل قبيحاً ، يمتنع صدور الفعل عنه أو لا تدعون الامتناع ؟ فإذا ادعيتم الامتناع لزمكم كونه تعالى موجباً بالذات ، لا فاعلاً بالاختيار ، لأن ذاته موجبة لذلك العلم . وذلك العلم موجب ، فوجب الامتناع من ذلك الفعل ، وموجب الموجب موجب ، فكانت ذاته موجبة للامتناع من ذلك الفعل ، فيكون موجباً بالذات ، لا فاعلاً بالاختيار . وأما إن قلتم : إن عند حصول هذا الصارف ( لا يجب هذا الامتناع ، كان معناه أن مع حصول هذا الصارف )<sup>(٢)</sup> يجوز الفعل ، ومع هذا التجوز كيف يمكنكم الجزم بأنه لا يقع ؟ وبأنه بتقدير الوقوع يفضي إلى المحال . وأيضاً : عند العلم بأن ترك الثواب وترك العوض قبيح ، وجب ترك ذلك ، فيلزم أن يكون فعله واجباً عقلاً ، فيعود ما ذكرنا إلى أنه يكون موجباً بالذات ، لا فاعلاً بالاختيار . وقد ذكرنا مع الفلاسفة أن مع القول بكون الإله تعالى موجباً بالذات ، فإن هذا البحث ساقط بالكلية .

ثم نقول : إن دل هذا الدليل على أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يريد ولا

---

(١) والاعتراض عليه من وجهه الأول [ الأصل ] .

(٢) من ( س ) .

يأمر به . فههنا دلائل تدل على أنه تعالى يفعلُه ويريدُه ، وهي الدلائل الدالة  
على أن أفعال العباد كلها واقعة بقضاء الله وقدره .  
وسياتي شرح تلك الدلائل على الاستقصاء . والله أعلم<sup>(١)</sup> .

---

(١) والله أعلم ( م ) .





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## الفصل السابع

### في أن تحسين العقل وتغييره هو صومعة أم لا<sup>(١)</sup>؟

أطبقت المعتزلة والكرامية على ( إثبات تحسين العقل وتغييره . وأطبقت الفلاسفة والجبرية على )<sup>(٢)</sup> إنكاره ، والمختار عندنا : أن تحسين العقل وتغييره بالنسبة إلى العباد معتبر ، وأما بالنسبة إلى الله تعالى فهو باطل .

أما إثباته في حق العباد فيدل عليه وجوه :

الأول : إنا نرى أن العقلاء قبل علمهم بالشرائع والنبوات مطبقين على حسن مدح المحسن ، وحسن ذم المسيء . فإن من أحسن إلى محتاج ، فإن ذلك المحتاج يجد من صريح عقله ، حسن مدحه وذكره بالخير ، ولو أساء رجل إليه فإنه يجد من صريح عقله حسن فعه . وهذا الحكم حاصل ، سواء كان ذلك الإنسان مؤمناً يصدق بالأنبياء أو لم يكن كذلك . فعلمنا أن هذا الحسن مقرر في عقولهم .

والثاني : إنه لا معنى للقبح الشرعي إلا أن الشرع يقول له : إنك إن فعلت الفعل<sup>(٣)</sup> الفلاني صرت معاقباً عليه ، فيقول عقله : هل نقضي بوجوب

---

(١) الفصل العشرون [ الأصل ] .

(٢) من ( م ) .

(٣) الفعل ( س ) .

الاحتراز عن العقاب أو لا نقضي بذلك ؟ فإن قضي بذلك ، فالحسن والقبح العقليان قد ثبتا ، وإن لم يقض عقله بذلك فحيثئذ يحتاج إلى أن يوجب الشرع عليه الاحتراز عن العقاب . والكلام فيه كما في الأول ، فيلزم التسلسل ، وهو محال .

والثالث : إنه لا شك أن عندنا مطلوباً أو مكروهاً . ولا يجوز أن نقول : إن كل مطلوب أو مكروه<sup>(١)</sup> إنما كان مطلوباً أو مكروهاً لأجل شيء آخر ، وإلا لزم التسلسل أو الدور ، فلا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوباً لذاته ، وبوجود شيء يكون مكروهاً لذاته . ثم لما تأملنا علمنا : أن اللذة والسرور مطلوبتان بالذات . وأن الألم والغم مكروهان بالذات . فهذا الحكم ثابت في محض العقول ، سواء حصلت الشريعة أو لم تحصل فيثبت بما ذكرنا : أن العقل يقضي بحسن بعض الأشياء وبقبح بعضها . فهذه الوجوه دالة على أن الحسن والقبح بمقتضى العقل في حق العباد ( معتبر )<sup>(٢)</sup> .

وأما إثباتها في حق الله تعالى ، فنقول : هذا محال<sup>(٣)</sup> ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : أن الذي عقلناه من معنى الحسن ما يكون نفعاً ، أو مؤدياً إليه ، والذي عقلناه من معنى القبح ، ما يكون ضرراً أو مؤدياً إليه ، والرغبة في المنفعة ، والرغبة عن المضرة إنما يعقل ( حصولهما )<sup>(٤)</sup> في حق من يصح عليه النفع والضرر . ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالاً ، كان القول بثبوت الحسن والقبح في حق الله محالاً .

قالت المعتزلة : كون الشيء حسناً أو قبيحاً . أمر مغاير لكونه منشأاً للمنفعة والمضرة . والدليل عليه : أن النافع قد يكون قبيحاً ، والضرار قد يكون حسناً ، أما أن النافع قد يكون قبيحاً ، فلأن الظلم نافع في حق الظالم مع أنه

(١) أو مكروه ( س ) .

(٢) زيادة .

(٣) هذا محال من معنى الحسن ويدل عليه وجوه ( م ) .

(٤) من ( س ) .

قبيح ، والزنا نفع في الحال مع أنه قبيح . وأما أن الضرر قد يكون حسناً فلأن إتصاب النفس في العبادات والطاعات ضرار في الحال مع أنها حسنة . وتمام كلامهم قد ذكرناه في باب القادر ، وأجبنا عنه : بأن الظلم وإن كان نافعاً بالنسبة إلى ذلك الظالم ، إلا أنه عظيم الضرر في وضع العالم . لانا إن حكمنا بحسن الظلم حصل المخرج والمرج ، ولم يبق لأحد وثوق بتزوجه ومنكوحه ، وذلك من أعظم المضار ، وأما العبادات فلعلها كانت حسنة لأن الإتيان بها يفيد النفع العظيم في الآخرة . وبذل المنفعة القليلة لأجل وجدان النفع العظيم من أصول مصالح العالم . ألا ترى أن الزارع يبذر البذر ويفسده لأجل وجدان الربيع الكثير . فثبت أننا لا نعقل من الحسن والقبح إلا المنفعة والمضرة .

واعلم أن هذا المقام هو المقام الصعب ، قلنهم إن فسروا الحسن والقبح بالمنفعة والمضرة ، فحيث لا يمكن إثبات الحسن والقبح في حق الله تعالى ، وإن حاولوا إثبات<sup>(١)</sup> شيء آخر ، لم يجلدوا منه أثراً ، فهذا هو الموضع الشريف الكامل الذي يجب على العاقل أن يثبت فيه .

الحجة الثانية : في بيان أن الحسن والقبح بحسب العقل في أفعال الله : محال .

إنه لو صح القول بالقبح العقلي ، لم يكن الله منعماً على أحد من عبده . وهذا باطل ( فذاك باطل )<sup>(٢)</sup> . بيان الملازمة : أن النعمة إنما تكون نعمة في حق من يكون محتاجاً إليها متعشياً لها . لأن من لا يكون كذلك لم يكن إيصال ذلك الشيء إليه . نعمة في حقه . إلا أن الحاجة إليه والشهوة به مضرة ، فثبت أن إيصال النعمة إليه لا يمكن إلا إذا كان مسبوقاً بإيصال ضرر يساويه إليه ، ومتى كان الأمر كذلك صارت هذه النعمة الحاصلة دافعة لتلك الضرر السالف ، فتصير هذه الواقعة كمن يجرح إنساناً ثم يعالج جراحته ، وكمن

(١) إثبات (س) .

(٢) من (م) .

ينغصب من إنسان ديناراً ( ثم يعطيه ديناراً )<sup>(١)</sup> آخر . وإنه على هذا التفسير لا يكون ذلك إنعاماً ، بل يكون محض العبث ، فثبت أن القبح العقلي لو كان معتبراً في حق الله تعالى ، لوجب القطع بأنه تعالى غير منعم على أحد من عبده ، بل كان يلزم أن يكون عابثاً في كل ما فعل وخلق ، ولما أجمع أهل الملل على أنه تعالى حكيم في فعله ، منعم على عبده ، علمنا أن حكم العقل على الله تعالى بالحسن والقبح باطل<sup>(٢)</sup> والله أعلم<sup>(٣)</sup> .

فإن قيل : الشرطية ممنوعة وهي قوله<sup>(٤)</sup> : أن لا تكون النعمة نعمة ، إلا إذا كان المنعم عليه محتاجاً إليها مشتتاً لها ، والحاجة والشهوة ضررها من فعل الله - سبحانه - فنقول : لا نزاع في أنه ما لم يكن الحيوان محتاجاً إلى الشيء ومشتتاً له ، لم يكن إيصال ذلك الشيء إليه نعمة في حقه . لكن لم قلت : إن الحاجة إلى الشيء والشهوة ضرر ؟ وما الدليل على أن الأمر كذلك ؟ سلمنا أنه ضرر ، ولكن لم قلتم : إن ذلك الضرر حاصل بتخليق الله تعالى ؟ وما الدليل عليه ؟ وتقريره : أن كون الإنسان محتاجاً إلى الشيء وصف لازم لذاته ولماهية ، ولما كان الأمر كذلك لم يكن حصوله بسبب جعل الجاهل وفعل الفاعل ، كما أن كون الأربعة زوجاً ، وكون الثلاثة فرداً ، ليس بسبب الجعل والخلق والتكوين . سلمنا أن الحاجة إلى الشيء والشهوة له ، إنما حصل بتخليق الله تعالى وإيجاده . فلم قلتم : إن على هذا التفسير يكون إيصال النعمة إليه عبثاً ؟ وتقريره : أن هذا العبث إنما يلزم إذا قلنا : إنه تعالى لا يوصل إليه النعمة إلا بقدر حاجته وشهوته . أما إذا قلنا : إنه تعالى خلق الحاجة والشهوة فيه . ثم إنه بعد ذلك أعطاه من المنافع ما يزيد على قدر حاجته أضعافاً مضاعفة . فهذا يمنع من كونه عبثاً . ومثاله : أن من أوصل ديناراً من الغير إلى

(١) من (س) .

(٢) قال الله تعالى : ﴿ شهد الله : أنه لا إله إلا هو ، والملائكة ، وأولو العلم ، قائماً بالقسط . لا إله إلا هو العزيز الحكيم ﴾ [ آل عمران (١٨) ] .

(٣) من (م) .

(٤) ولما قوله [ الأصل ] .

الإنسان ، ثم أعطاه ألف دينار ، فإنه لا يقال : إنه عاثر في فعله ، بل يقال : إنه منعم عليه ، فكذا ههنا ( والله أعلم )<sup>(١)</sup> .

والجواب : قوله : ما الدليل على أن الحاجة والشهوة ضرور ؟ قلنا : هذه المقدمة معلومة الصحة بالضرورة . فإن كل أحد يكره كونه محتاجاً إلى الشيء ، ويحب كونه غنياً عنه . ومن أنكر هذه المقدمة ، فقد نازع في البدييات . ولذلك قال بعضهم :

غيت بلا مال عن الناس كلهم وإن الغنى الأعلى : عن الشيء ، لا به  
ومن الأمثال المشهورة : « إن استغناك عن الشيء ، أعظم من استغناك  
بالشيء »<sup>(٢)</sup> .

وأيضاً : قد اتفق العقلاء على أنه يجب تنزيه الله عن الشهوة وعن الحاجة . وحكموا بأنه إنما يجب تنزيه الله عنها لكونها من باب النقائص والآفات . وأيضاً : إن المحتاج إلى الشيء<sup>(٣)</sup> إن لم يجد المحتاج إليه ، كان الألم حاصلًا ، وإن وجده إلا أنه يتوقف كمال حاله على وجدان ذلك الشيء . فالتوقف على الغير يوجب الإمكان والحدوث . وكل ذلك من باب النقائص والمضار<sup>(٤)</sup> .

وأيضاً : أما قوله : لم قلتم إن الحاجة إلى الشيء حصلت بتخليق الله ؟ قلنا : الجواب عنه من وجوه :

الأول : إنا نجد إنسانين أحدهما شديد الرغبة في الملاهي والمشاهي عظيم الميل إليها ، لا يمكنه المصابرة عنها إلا بتكلف شديد ، وجهد عظيم . ويكون الثاني شديد النفرة عنها ، عظيم الانقباض عنها بحسب الطبع ( حتى أنه لا تخطر هذه الأمور بباله في أكثر العمر ، فلو خطر شيء منها بباله ، فإن

(١) من ( م ) .

(٢) ومن الكلام الجيد : الحصول على الشيء سهل ، والاحتفاظ بالشيء بعد الحصول عليه صعب .

(٣) إلى الشيء : سقط ( م ) .

(٤) والمضار : سقط ( م ) .

نفسه) (١) تكرهها وتستكرهها . وهذا التفاوت أمر معلوم بالضرورة ، فاختصاص أحد ذينك الشخصين بتلك الرغبة العظيمة دون الثاني ، إما أن يكون بالطبع أو بالخلق المختار (والأول بيناه . لانا بينا في أول هذا الباب : أن الكلام في الحسن والقيح والحكمة) (٢) والسفه فرع على القول بإثبات الفاعل المختار . وإما بتقدير أن يكون المؤثر في وجود العالم موجباً بالذات ، يسقط هذا البحث بالكلية فيثبت : أن ذلك التفاوت لم يحصل إلا لأجل أن الله - سبحانه - خص أحدهما بتلك الرغبة والشهوة ، وخص الثاني بتلك النفرة والكراهية . وكذا القول في الرغبة في أكل الأطعمة الشهية . فرب إنسان كانت رغبته في طعام معين ، وكانت نفرتة عن غير ذلك الطعام متأكدة ، ورب إنسان بالضد من ذلك ، فيثبت : أن هذه الشهوات المختلفة والرغبات المتضادة ، إنما حصلت بإيجاد الله تعالى . إذا ثبت هذا فنقول : كلما كان الميل إلى الشيء والرغبة فيه والحرص عليه أشد ، كان الالتذاذ بوجوده أتم وأكمل ، وكلما كان هذا المعنى أقل ، كان الالتذاذ بوجوده أضعف . . وإذا ثبت هذا فنقول : إن مقدار الإنعام مساوي لمقدار اللذة ، ومقدار اللذة مساوي لمقدار الحاجة السابقة ولمقدار الشهوة السابقة .

وقد دللنا على أن الحاجة لشهوة ضرر (والمساوي للمساوي للشيء مساوي لذلك الشيء) (٣) فيلزم أن يكون مقدار الإنعام الحاضر ، مساوياً لمقدار الضرر السابق . وحيث يتم الكلام .

الوجه الثاني : في دفع هذا السؤال أن نقول : هب أن الحاجات والشهوات من لوازم ذوات الحيوانات إلا أن ذلك الحيوان كان قبل دخوله في الوجود عدماً محضاً ، ونفياً صرفاً ، وما كان البتة موصوفاً بشيء من الحاجات والشهوات فلما أوجده الخالق سبحانه صار بعد دخوله في الوجود موصوفاً بهذه

(١) من ( م ) .

(٢) من ( م ) .

(٣) والمساوي للشيء متاف لذلك الشيء ( س ) .

الحاجات وهذه الشهوات ( فلو كان<sup>(١)</sup> إيجاد الله تعالى لذوات هذه الحيوانات مستلزماً لحصول هذه الحاجات والشهوات )<sup>(٢)</sup>، لكان الإيجاد والتكوين إضراراً من هذا الوجه ، لكننا بينا : أن النعمة مقدرة بمقدار هذه المضرة ، وحيثشذ يعود الإلزام المذكور .

( الوجه الثالث : أن نقول : حصول هذه الحاجات وهذه الشهوات إما أن يكون من لوازم وجود الحيوان أو لا يكون . فإن كان الأول كان إيجاد الحيوان ، إيجاداً لشيء يلزمه ( منه )<sup>(٣)</sup> حصول هذا الضرر ، فكان الإيجاد : أضراراً . وحيثشذ يتم الكلام المذكور ، وإن كان الثاني فحيثشذ يكون حصول الحاجة والشهوة في الذات ليس إلا لأجل أن خالق العالم أوجدها فيه ، وحيثشذ يعود الكلام المذكور . أما قوله<sup>(٤)</sup> لم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى ، وإن كان هو الذي أحوج ، إلا أنه أعطى فوق قدر الحاجة ؟ .

فالجواب : أن هذا باطل . لأن ذلك القدر الزائد . هل إليه شهوة ؟ وهل له في حصوله رغبة ؟ أوليس كذلك . فإن كان الأول فحيثشذ قد كان المنعم عليه محتاجاً ( إلى حصول تلك الزيادة كما كان محتاجاً إلى حصول ذلك الأصل . ولما كان محتاجاً )<sup>(٥)</sup> إلى الأصل وإلى الزيادة معاً ، فحيثشذ يعود الأمر إلى أن النعمة إنما حصلت بقدر المضرة السالفة . وإن كان الثاني وهو أن<sup>(٦)</sup> لا يكون للمنعم عليه حاجة إلى وجدان تلك الزيادة ، ولا يكون<sup>(٧)</sup> له شهوة إلى حصول تلك الزيادة فنقول : الشيء الذي لا يكون محتاجاً إليه ، ولا يكون بتعلق الشهوة والرغبة ، امتنع أن يكون وجدانه سبباً لحصول اللذة والمنفعة ، وإذا كان

---

(١) فيكون إيجاد [ الأصل ] .

(٢) من ( م ) .

(٣) زيادة .

(٤) الإلزام المذكور . . . لم لا يجوز ( م ، ت ) .

(٥) من ( م ) .

(٦) أن لا يكون ( م ) .

(٧) ولا يكون ( م ) .



كذلك لم يكن إيصال مثل هذا الشيء إلى الحيوان إنعاماً في حقه ، ومثال هذا : أنك إذا رميت قلادة من الدار إلى كلب ، ورميت عظماً إلى إنسان لم يكن ذلك إنعاماً في حق كل واحد منها ، لأن الكلب لا حاجة له إلى وجدان القلادة من الدر ، ولا شهوة له إلى وجدانها ، وكذلك الإنسان لا تتعلق حاجته بوجدان ذلك العظم ولا تتعلق شهوته بتحصيله ، أما إذا قلبت الأمر ورميت القلادة من الدر إلى الإنسان ورميت العظم إلى الكلب ، كان ذلك إنعاماً في حق الإنسان وفي حق الكلب ، لأن الإنسان يشتهي وجدان القلادة من الدر ، والكلب يشتهي تناول العظم . فثبت أن الحيوان ما لم يكن مشتهياً للشيء ومحتاجاً إليه ، لم يكن إيصاله إليه إنعاماً في حقه ، وإذا ثبت هذا ظهر أن تلك الزيادة ، بمنع كونها نعمة ، إلا إذا كان المنعم عليه مشتهياً لها ، وراغباً في تحصيلها ، ومحتاجاً إلى الفوز بها ، ومتى كان الأمر كذلك ، فحيث يعود ما ذكرنا من أنه يصير قدر النعمة الحاصلة في الحال ، مساوياً لقدر المضرة التي كانت حاصلة في الزمان الماضي ، بسبب خلق الشهوة والحاجة فيه ، وحيث تتقابل المنفعة بالمضرة ، والالم باللذة ، والخير بالشر . ومثل هذا الفاعل يسمى عابثاً بمقتضى تحسين العقل وتقييحه ، وغير منعم البتة ، ولما كان ذلك باطلاً بإجماع العقلاء علمنا أن حكم العقل على أفعال الله بالتحسين والتبجيل باطل ( غير ملتفت إليه . والله أعلم )<sup>(١)</sup> .

**الحجة الثالثة :** أن نقول : إن الخلق والتكليف يدلان على أن أفعال العباد لا يجب<sup>(٢)</sup> انطباقها على رعاية مصالح العباد ، ودفع المفاسد عنهم ، ونحن نذكر الآن أن الخلق يدل على ذلك . فنقول :

العالم إذا كان محدثاً كان تخصيص الله لإحداث العالم بالوقت المعين دون ما قبله وما بعده ، إما أن يكون لأجل اختصاص ذلك الوقت بمصلحة أو بدفع مفسدة . ولا يحصل ذلك المعنى على تقدير حدوث العالم في سائر الأوقات . وإما

(١) من (م)

(٢) لا يجب (م) . يجب (س) .

أن لا يكون الأمر كذلك ، والأول باطل . وذلك لأن اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة المخصوصة ، إما أن يكون لذاته ، أو لأجل لوازم ذاته ، أولاً لهذين القسمين ، والأقسام الثلاثة باطلة .

أما الأول : وهو أن يكون اختصاص ذلك الوقت المعين بتلك المصلحة المعنية لذات ذلك الوقت ولعينه . فنقول : هذا باطل لوجوه :

أحدها : إن هذه الأوقات عند القائلين بحدوث العالم ، كانت قبل حدوث العالم نفي محض وعدم صرف ، والعدم المحض يمتنع أن يخالف بعضه بعضاً بالخواص الذاتية ، والآثار اللازمة .

وثانيها : أن نقول : هذه الأوقات المختلفة ، والآثار المختلفة إنما أن تكون واجبة الوجود لذواتها أو لا تكون كذلك ، والأول يقتضي امتناع عدم عليها ، فيكون الوقت السابق هو بعينه الوقت اللاحق ، وذلك باطل بالضرورة ، والثاني يقتضي أن تكون هذه الأوقات والآثار محدثة متعاقبة متلاحقة ، وحيث أن يعود البحث في أنه لم يوجد ذلك الوقت المشتمل على تلك المصلحة في ذلك الوقت ، ولم يحدث قبله ولا بعده ؟

وثالثها : أنه لو كان الوقت المعين له صلاحية أن يقتضي لذاته ، كونه منشأ لتلك المصلحة المعنية ، فلم لا يجوز أن يقال : إن الوقت المعين يقتضي لذاته حدوث العالم ؟ فإن ذلك الوقت المعين لما صح أن يكون مؤثراً في بعض الآثار ، لم يمتنع أيضاً كونه مؤثراً في سائر الحوادث ، وحيث لا يمكننا أن نقطع بأن المؤثر في حدوث العالم ، ليس هو ذلك الوقت المعين ، وأي دليل يذكر في إبطال هذا فإن يصير مستقضاً بقولهم : إن ذلك الوقت اقتضى حصول تلك الخاصية لذاته<sup>(١)</sup> ، فيثبت بهذه الوجوه الثلاثة : فساد قول من يقول : إن ذلك الوقت المعين ، اقتضى لذاته حصول تلك المصلحة .

---

(١) من (س) .

والقسم الثاني : وهو أن المفتضي لحصول تلك المصلحة لازم من لوازم ذلك الوقت ، فهذا أيضاً باطل ، لعين تلك الدلائل الثلاثة .

وأما القسم الثالث : وهو أن ذلك الوقت اختص بتلك الخاصية لا لذاته ، ولا لشيء من لوازم ذاته ، فحيث وجب القطع بأن الفاعل المختار اختص ذلك الوقت بتلك الخاصية المعينة ، وإن كان ذلك لخاصية أخرى عاد التقسيم الأول فيه ، ولزم التسلسل ، وهو محال ، فيثبت <sup>(١)</sup> أن بتقدير أن يكون العالم محدثاً فإنه يجب الاعتراف بأن الفاعل المختار خصص إحداثه بذلك الوقت المعين من غير رعاية حكمة ولا مصلحة ، فيكون ذلك عرض العيب ، وهو قبيح في العقول ، فيثبت بهذا أن حكم العقل في التحسين والتقيح لو كان معتبراً ، لزم القول بقدم العالم ، ويكون الإله موجِباً بالذات ، لا فاعلاً مختاراً ، لكننا بينا : أن القول بالتحسين والتقيح ، فرع على القول بإثبات الفاعل المختار ، وكل فرع أوجب فساد الأصل كان باطلاً ، فوجب أن يكون القول بالتحسين والتقيح باطلاً في أحكام الله .

واعلم . أن هذا الدليل الذي ذكرناه عائد في حدوث كل واحد من الحوادث في وقته المعين ، وفي اختصاص كل واحدة من الذوات بصفته المعينة ، ومقداره المعين ، وبحيزه المعين . فإننا نقول : اختصاصه بتلك الخاصية <sup>(٢)</sup> إما أن يكون لخاصية في ذلك الوقت ، أو لشيء من لوازم ذلك الوقت ، أو لشيء من عوارض ذلك الوقت ، وحيث يعود التقسيم بتمامه . وهذا الدليل في الحقيقة ليس دليلاً واحداً ، بل هو دلائل لا نهاية لها بحسب حدوث كل حادث يحدث إلى الأبد الذي لا آخر له .

الحجة الرابعة : نقول : لو كان حكم العقل في التحسين والتقيح معتبراً ، لصح من الله تكليف عباده بمعرفته ، وبالثناء عليه ، وبالشكر لنعمه . وهذا باطل ، فذاك باطل .

(١) من (س) .

(٢) الخاصية (ت) . الحالة (س) .

بيان الشرطية من وجهين :

الأول : إن تحصيل معرفة الله عمل شاق على العبد ، ولا يحصل منه نفع ، لا للشاكر ولا للمشكور ، وما كان كذلك كان الأمر به قبيحاً ، بمقتضى تحسين العقل وتقييمه . يتبع : أنه لو كان حكم عقولنا معتبراً في حق الله تعالى لوجب أن يفتح من الله أن يأمر عباده بمعرفته وطاعته .

وهذا الكلام مبني على مقدمات :

المقدمة الأولى : في بيان أن تحصيل معرفة الله شاق : وبيانه من وجهين :  
الأول : لا شك أن تحصيل معرفة الله لا يتم إلا بالاستدلال ، ولا شك أن الاستدلال طريق صعب ، ولذلك فإن أكثر أهل العالم زاغوا وضلوا إلا القليل . ومن خاض في العلوم الإلهية علم ما فيها من الصعوبة والشدة .  
والثاني : إن بتقدير أن<sup>(١)</sup> يفضل الطالب بهذا العلم يستوجب العذاب العظيم الدائم ، ثم رأينا أن الأكثرين يضلون ويكفرون . وذلك يدل على أن الخطر شديد في هذا العلم .

المقدمة الثانية : في بيان أن المشكور لا يتضح بهذا الشكر والطاعة :  
والأمر فيه ظاهر ، لأن المعبود متعالى عن النفع والضرر ، والغم والسرور . وهذا الحرف يظهر الفرق بين شكر المنعم في الشاهد ، وبين شكره في حق الله تعالى . لأن الواحد منا إذا أنعم على غيره ، فإن أقدم المنعم عليه على شكر ذلك المنعم ، فرح المنعم بذلك الشكر ، وحصل في قلبه لذة عظيمة وسرور ، وإن أعرض عن شكره حصل في قلبه الحزن والغم والضرر ، ولما كانت هذه الأمور ممتعة في حق الله تعالى ، فقد ظهر الفرق .

المقدمة الثالثة : في بيان أن الشاكر لا يتضح بهذا الشكر والعبادة :  
والدليل عليه : إنا قد بينا أنه لا معنى للمتبعة إلا اللذة والسرور ، أو دفع الألم

(١) الثاني أن يفضل (م) .

والنعم وما يكون وسيلة إلى أحد هذه الأشياء . ومن المعلوم بالضرورة أن القادر المختار قادر على تحصيل هذه الأمور من غير واسطة هذه التكاليف ولا يمكن أن يقال : إن تحصيل هذه الأشياء بواسطة التكاليف أيسر وأسهل ، لانا نقول : إن حصول هذا التفاوت بالنسبة إلى قدرة الله تعالى ، فيثبت بهذه المقدمات الثلاثة : أن التكاليف بالمعرفة والطاعة تكليف بأعمال شاقة ، مع كونها خالية عن جميع جهات الفائدة ومثل هذا قبيح في العقل ، فلو كان حكم العقل معتبراً في أفعال الله وفي أحكامه ، لوجب أن يقبح من الله كل ذلك ، ولما لم يقبح منه شيء ، علمنا : أن حكم العقل غير معتبر في حقه .

الوجه الثاني في بيان الشرطية : إن في الشاهد : من أنعم على بعض الضعفاء بنعمة ، فإن لم يكلفه في مقابلة تلك النعمة بالخدمة الشاقة كان موقع ذلك الإنعام شريفاً عالياً ، أما إن كلفه بأن يقابل تلك النعمة بالخدمة فالناس يقولون إنه لثيم دنيء الهمة ، يطلب في مقابلة تلك النعمة : الخدمة الشاقة المتعبة . بل نقول : إنه لا يرغب في هذا الطلب إلا من كان دنيء الهمة ، خسيس النفس ، يستعظم قدر تلك النعمة ، فيطالب المنعم عليه بأن يعطيه عوضاً على ذلك الإنعام ، فإن قصر المنعم عليه ، في أداء ذلك العوض ، وقع في قلبه غيظ وغضب وحقد ورغبة في الانتقام ، ثم يقع في العذاب الشديد . بسبب استيلاء هذه الصفات عليه ، ثم إنه يسعى في إيصال الضرر والألم إلى ذلك الشخص ليتوصل بذلك إلى الخلاص عن تلك الآلام الواقعة في قلبه ، بسبب استيلاء الغضب والغيظ عليه . ومثل هذا المنعم يكون قليل الخير ، كثير الضرر ، دنيء النفس ، ساقط الهمة . وأما إذا أنعم ، ولم يطلب من المنعم عليه شكراً وثناء ، ولا يؤذيه بسبب إقدامه على كفران تلك النعمة . فهذا<sup>(١)</sup> يعد شريفاً النفس ، قوي الهمة ، عالي الدرجة ، هذا في حق العبد الذي يسره الشكر ، ويسوءه الكفران . أما الإله المتعالي عن السيور والغم والنفع والضرر ، فكيف يليق بجلاله وكبريائه ، أن ينعم على عبده بنعمة ، ثم يطلبه

---

(١) فهذا يعد دنيئاً لثيماً سيئ الهمة ، عالي الدرجة (س) .

بأن يشتغل بالشكر والثناء والخدمة والطاعة ، مع أنه في حق العبد محض الضرر ، والآله لا يتنفع به البتة .

فيثبت بما ذكرنا : أن حكم العقل في التحسين والتطيع لو كان معتبراً في أفعال الله وأحكامه ، لقبحت هذه التكاليف ، وحيث لم يقع شيء منها علمنا أن ذلك (باطل قطعاً . فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنما حسن تلك التكاليف لمنفعة (١) عائدة إلى الشاكر والمطيع ؟ ويأنه من وجوه :

الأول : إن تعظيم (٢) من لا يستحق التعظيم قبيح في العقول . فهو سبحانه إنما كلفهم حتى يصيروا بسبب إتيانهم بتلك الطاعات مستحقين للتعظيم ، فحيث لا يحسن منه تعالى أن يخصهم بأنواع التعظيم .

الثاني : إنه تعالى لو أعطاهم تلك المنافع بعد أن كانوا مستحقين لها ، كان ذلك ألد وأكمل مما إذا حصلت تلك المنافع بمحض التفضل .

الثالث : لم لا يجوز أن يقال : إن إمكان حصول هذه السعادات الأخروية للبشر ، مشروط بإتيانهم بهذه العبادات ، على ما هو مذهب الحكماء . وذلك لأنهم قالوا : الإنسان إذا واظب على تحصيل هذه الشهوات البدنية واللذات الجسدية فإنه تقوى رغبته فيها ، ويعظم ميله إلى تحصيلها ، فعند الموت يبقى ذلك الميل والرغبة مع المعجز عن الوجدان ، فتعظم الآلام الروحانية . أما إذا امتنع عن تحصيل هذه اللذات ، وأقبل على ذكر الله ، وذكر الملائكة وذكر الدار الآخرة فإنه تفرغ رغبته في الجسديات ، ويقوى ميله إلى الروحانيات ، فعند الموت يصير كأنه يتخلص من المكروه إلى الم محبوب . ومن الحبس إلى البستان ، وهذا هو السبب في التكاليف بالطاعات والعبادات .

(١) من (م) .

(٢) تعظيم قبيح (م) .

فالجواب<sup>(١)</sup> :

أما جواب الوجه الأول : وهو الذي عليه تعويل المعتزلة . وهو ضعيف . فبيان من وجوه :

الأول : إنه ليس من شرط كون الفعل موجباً لاستحقاق التعظيم ( كونه شاقاً )<sup>(٢)</sup> بدليل : إن ثواب الأنبياء - عليهم السلام - أعظم من ثواب آحاد الأمة . وإن كانوا قد تحملوا من العناء فوق ما تحمله الرسول المعصوم . إذا ثبت هذا فنقول : إن كان المقصود هو ما ذكرتم من استحقاق التعظيم فكان من حقه تعالى أن يكلفهم بالتكاليف السهلة المينة . وأن يزيد في تقوية أبدانهم ، حتى أنهم إذا أتوا بها سهل ذلك عليهم ، وحصلت لهم المنفعة التي ذكرونها وهي استحقاق التعظيم .

الوجه الثاني في الجواب : إن المقصود من التعظيم حصول السرور في القلب ولا نوع من أنواع السرور إلا ويمسن من الله أن يخلقه في قلب العبد بدون واسطة هذه التكاليف .

الوجه الثالث في إبطال هذا الكلام : إن عند حصول التكليف يحصل احتمالان فإنه إن أطاع حصل له استحقاق التعظيم ، وإن لم يطع وقع في العذاب العظيم والعناء الشديد ، فهذا التكليف دائرين هذين الاحتمالين . ومن المعلوم أن حصول التعظيم ليس من الأمور الضرورية فلن الرجل إذا حصلت له المنافع الخالية عن التعظيم ، بقي سليماً عن الآفات ، متنعماً بالخيرات . فحصول التعظيم من المطالب الزائدة . أما إذا لم يأت به وقع في العذاب العظيم . ومعلوم أن السعي في دفع العذاب العظيم أولى من السعي في تحصيل منفعة زائدة ، ولا حاجة إلى حصولها في شيء من الأوقات . فثبت بما ذكرنا : أنه لو كان حكم العقل في التحسين والتفخيخ في أفعال<sup>(٣)</sup> الله وأحكامه

(١) جواب الوجوه الثلاثة التي أولها : إن تعظيم .

(٢) من ( س ) .

(٣) في حق الله ( س ) .

معتبراً ، لكان الواجب اللازم ترك التكليف .

الوجه الرابع في إبطال هذا الكلام : إن ما ذكرتموه إنما يستقيم إذا كان العبد مستقلاً بالفعل والترك أما لما لم يثبت أن عند حصول القدرة والداعي يجب الفعل ، فإنه لا يبقى لهذا الكلام فائدة .

وأما الوجه الثاني وهو قوله : المنفعة المستحقة الفضل .

فجوابه من وجوه : الأول : إن كون العبد مستكفياً من إنعام مولاه ، مفيد جداً . ولذلك فإن العبد إذا اكتسب بسعي نفسه مائة دينار ، وخلع عليه السلطان الأعظم خلعة تساوي مائة دينار ، فإن كل أحد يرجع هذه الخلعة على ذلك المال .

الوجه الثاني : إن ابتداء الخلق لا بد وأن يقع على سبيل التفضيل . فإن كان إيصال التفضيل إليه يوجب نوعاً من أنواع الضرر ، لزم أن يقبح ابتداء الخلق والتكوين .

الوجه الثالث : إذا كلفه فإن أطاع استفاد هذه الفائدة التي لا يلزم من فواتها أمر مهم ، وإن لم يطع وقع في العذاب العظيم . وقد بينا أن مقتضى العقل في هذه الصورة : الترك .

وأما الوجه الثالث : وهو إيصال اللذة والسرور ( إليه في الدار الآخرة ، مشروط بهذا التكليف فجوابه : إن وجود اللذة والسرور )<sup>(١)</sup> ممكن في ذاته . والله تعالى قادر على كل الممكنات ، فكان قادراً على إيجادها من غير واسطة هذه التكاليف .

وأما مذهب الحكماء : فغير وارد على هذا الكلام لأن عندهم الثواب والعقاب لا يحصلان بقصد الفاعل المختار وتكوينه ، بل هما نوعان من لوازم الأفعال البشرية . وذلك قول صحيح معلوم لكن تفريعاً على القول بأن إله العالم موجب بالذات : أما على التفريع بأن إله العالم فاعل مختار وأنه باختياره يخص

(١) من ( م ، س ) .



البعض بالثواب ، والبعض بالعقاب ، فذلك الكلام لا يليق بهذا الباب . ومن حق العاقل أن يقرر كل شيء بما يليق به ويناسبه . وقد ذكرنا أن الكلام في التعديل والتجدير من فروع القول بإثبات الفاعل المختار فتقرير هذا الأصل بشيء ، لا يتم إلا مع القول بالموجب بالذات : جمع بين النقيضين ( وأنه باطل والله أعلم )<sup>(١)</sup> .

## الفصل الثامن

في  
إثبات أن التكليف بما لا يطاق واقع .  
وأنه متى كان الأمر كذلك امتنع أن يقال  
إنه تعالى يرعى مصالح العباد

الذي يدل على أن التكليف بما لا يطاق واقع وجوه :

الحجة الأولى : إنه تعالى أخبر عن أقوام معينين أنهم لا يؤمنون البتة .  
فقال : ﴿ إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنههم لا يؤمنون ﴾<sup>(١)</sup> وقال أيضاً : ﴿ لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون ﴾<sup>(٢)</sup>  
وقال : ﴿ تبت يدا أبي لهب وتب ﴾<sup>(٣)</sup> وقال : ﴿ ذرني ومن خلقت وحيداً ﴾ إلى  
قوله : ﴿ سارقه صعوداً ﴾<sup>(٤)</sup> .

إذا ثبت هذا فنقول : إنه تعالى أخبر عن شخص معين أنه لا يؤمن قط ،  
فلو صدر منه الإيمان لزم انقلاب خبر الله ( الذي هو )<sup>(٥)</sup> الصديق كذباً ،  
والكذب على الله محال ، والمفضي إلى المحال محال ، فصدر الإيمان منه محال ،  
فالتكليف به : تكليف بالمحال .

وقد يذكر هذا في صورة العلم . وهو أنه تعالى : لما علم منه أن لا

(١) البقرة ( ٦ ) .

(٢) يس ( ٧ ) .

(٣) المد ( ١ ) .

(٤) الم نشر ( ١١ - ١٧ ) .

(٥) زيادة .

يؤمن ، كان صدور الإيمان منه : يستلزم انقلاب علم الله جهلاً ، ومستلزم المحال محال ، فالتكليف تكليف بالمحال وقد نذكر هذا على وجه ثالث وهو أن جود الإيمان يستحيل أن يحصل مع العلم بعدم الإيمان ، لأنه إما يكون علماً لو كان مطابقاً للمعلوم ، والعلم بعدم الإيمان إما يكون مطابقاً ، لو حصل عدم الإيمان . فلو وجد الإيمان مع العلم بعدم الإيمان لزم الجمع بين التقيضين وهو محال . فالأمر بتحصيل الإيمان مع حصول العلم بعدم الإيمان : أمر بالجمع بين الضدين ، بل أمر بالجمع بين العدم والوجود ، وكل ذلك محال ، ونذكر هذا على وجه رابع وهو : أنه تعالى كلف هؤلاء الذين أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون البتة بالإيمان ، والإيمان معتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه (ومما أخبر به أنهم<sup>(١)</sup>) لا يؤمنون قط . فقد صاروا مكلفين بأن يؤمنوا ، وبأنهم لا يؤمنون قط ، وهذا تكليف<sup>(٢)</sup> بالجمع بين النفي والإثبات . ونذكر هذا على وجه خامس (وهو أنه تعالى<sup>(٣)</sup>) عاب الكفار على أنهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما أخبر الله عنه (فقال : ﴿ يريدون أن يبدلوا كلام الله . قل : لن تتبعونا . كذلك قال الله من قبل ﴾<sup>(٤)</sup>) فيثبت : أن القصد إلى تكوين ما أخبر الله عن<sup>(٥)</sup> عدم تكوينه : قصد لتبديل كلام الله ، وذلك مما قد نهى الله عنه في هذه الآية . ثم إن في سائر الآيات أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون البتة ، فالقصد إلى تحصيل الإيمان ، يكون قصداً إلى تبديل كلام الله ، وذلك منهى عنه . ثم إنه أمر الكل بتحصيل الإيمان فكان هذا جمعاً بين الأمر والنهي بالنسبة إلى الشيء الواحد ، وذلك تكليف ما لا يطاق . واعلم . أن هذا الكلام هو الكلام المأدوم لأصول الاعتزال .

ولقد تكلفت لهم كلمات كثيرة ، وأنا أذكرها هنا على سبيل الاستقصاء .

(١) من (س) .

(٢) تكليف (س) .

(٣) من (س) .

(٤) الفتح (١٥) .

(٥) من (م ، س) .

والكلام في هذا الباب على مقامين :

المقام الأول : قالوا : الدلائل السمعية والعقلية مطابقة على أن العلم بعدم الإيمان والإخبار عن عدم الإيمان لا يوجب كون الإيمان ممتنع الوجود .

أما الدلائل السمعية فمن وجوه :

الحجة الأولى : إن القرآن مملوء من الآيات الدالة على أنه لا مانع (لأحد) <sup>(١)</sup> من الإيمان . قال تعالى : ﴿ وما منع الناس أن يؤمنوا : إذ جاءهم الهدى ﴾ <sup>(٢)</sup> ؟ وهو إنكار بلفظ الاستفهام . ومعلوم أن رجلاً لو حبس رجلاً آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ، ثم يقول له : ما يمنعك من التصرف في حوائجي ؟ كان ذلك قبيحاً ، وكذا قوله تعالى : ﴿ وماذا عليهم لو آمنوا ﴾ <sup>(٣)</sup> بالله ؟ وقوله (لإبليس) : ﴿ ما منعك أن تسجد ﴾ <sup>(٤)</sup> وقوله (عن قول) <sup>(٥)</sup> موسى عليه السلام لأخيه : ﴿ ما منعك إذ رأيتهم ضلوا ﴾ <sup>(٦)</sup> وقوله : ﴿ فإياهم لا يؤمنون ﴾ <sup>(٧)</sup> ؟ <sup>(٨)</sup> ﴿ فإياهم عن التذكرة معرضين ﴾ <sup>(٩)</sup> ؟ ﴿ عفا الله عنك . لم أذنت لهم ﴾ <sup>(١٠)</sup> ؟ ﴿ لم تحرم ما أحل الله لك ﴾ <sup>(١١)</sup> قال : صاحب بن عباد ، في فصل له في هذا الباب : كيف يصرفه عن الإيمان وقد منعه عنه ، وينهاه عن الكفر وقد جبله عليه ؟ وكيف يصرفه عن الإيمان ثم يقول : ﴿ أن يصرفون ﴾ <sup>(١٢)</sup> ويخلق فيهم الإفك ، ثم يقول : ﴿ أن تؤفكون ﴾ <sup>(١٣)</sup> وأنشأ فيهم الكفر ، ثم يقول : ﴿ لم تكفرون ﴾ <sup>(١٤)</sup> وخلق

- 
- |                     |  |
|---------------------|--|
| (١) من (س) .        | (٨) من (م) .   |
| (٢) الإسراء (٩٤) .  | (٩) المائدة (٤٩) .                                   |
| (٣) النساء (٣٩) .   | (١٠) التوبة (٤٣) .                                   |
| (٤) ص ٧٥ .          | (١١) التحريم (١) .                                   |
| (٥) زيادة .         | (١٢) فاطر (٦٩) وأعلم أن هذا الكلام في الجزء التاسع . |
| (٦) طه (٩٢) .       | (١٣) يونس (٣٤) .                                     |
| (٧) الانشقاق (٢٠) . | (١٤) آل عمران (٩٨) .                                 |

فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول : ﴿ لم تلبسون الحق بالباطل ﴾ (١) وصددهم عن السبيل ثم يقول : ﴿ لم تصدقوا عن سبيل الله ﴾ (٢) وحال بينهم وبين الإيمان . فقال : ﴿ وماذا عليهم لو آمنوا ﴾ (٣) وذهب بهم عن الرشيد ، ثم قال : ﴿ فأين تذهبون ﴾ (٤) وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ، ثم قال : ﴿ فما لهم عن التذكرة معرضين ﴾ (٥) .

وحاصل الكلام هنا : أن هذه الآيات تصريحتها يدل على عدم المنع ، ولو كان العلم بالعدم والإخبار عن العدم مانعاً ، لزم كذب هذه الآيات بأسرها .

الحجة الثانية : إن الله تعالى قال : ﴿ رسلاً مبشرين ومنذرين ، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ (٦) وقال : ﴿ ولو أنا أهلكتهم بعباد من قبله ، لقالوا : ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً ، فاتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى ﴾ (٧) فلما بين الله تعالى أنه ما أبقي لهم عذراً إلا وقد أزاله عنهم ، فلو كان علمه بكفرهم ، وخبره عن كفرهم مانعاً لهم عن الإيمان ، لكان ذلك من أعظم الأعذار ، وأقوى الوجوه الدافعة عنهم العقاب . ولما لم يكن كذلك علمنا أنه غير مانع .

الحجة الثالثة : إنه تعالى حكى عن الكفار في « حتم » السجدة . أنهم قالوا : ﴿ قلوبنا في أكثّة عما تدعوننا إليه ، وفي آذاننا وقر ﴾ (٨) وإنما ذكر الله تعالى هذه الحكاية عنهم ذمّاً لهم بسبب أنهم قالوا هذا القول ، ولو كان العلم بعدم الإيمان ، والخبر عن عدم الإيمان ، مانعاً لهم عن الإيمان ، لكانوا صادقين في

(١) آل عمران ( ٧١ ) .

(٢) آل عمران ( ٩٩ ) .

(٣) النساء ( ٣٩ ) .

(٤) التكويد ( ٢٦ ) .

(٥) المائدة ( ٤٩ ) .

(٦) النساء ( ١٦٥ ) .

(٧) طه ( ١٣٤ ) .

(٨) فصلت ( ٥ ) .

ذلك ، ولو كانوا صادقين ( في ذلك )<sup>(١)</sup> لكان منهم عليه باطلاً فاسداً .

الحجة الرابعة : إنه تعالى إنما أنزل قوله : ﴿ إن الذين كفروا ﴾<sup>(٢)</sup> إلى قوله : ﴿ لا يؤمنون ﴾ وإنما أنزل قوله : ﴿ لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون ﴾<sup>(٣)</sup> فمأ لهم ، وزجراً لهم عن الكفر ، وتقيهاً لفعلهم ، فلو كانوا ممنوعين عن الإيمان لما استحقوا الذم ، بل كانوا معلومين ، كما يكون الأعمى معلوماً في أن لا يرى ، والزمن في أن لا يمشي .

الحجة الخامسة : إن القرآن إنما أنزل ليكون حجة لله ولنسوله على الكفار ، لا ليكون حجة للكفار في إبطال النبوة والتكليف ، فلو كان العلم والخبر مانعاً ، لكان لهم أن يقولوا : فلم أقررت بأن الله علم الكفر وأخبر عن كوننا كافرين ، وهذا العلم والخبر من أقوى الموانع ؟ فلم يطلب المحال منا ؟ ولم يأمرنا ( بالمحال )<sup>(٤)</sup> ومعلوم أنه لو كان العلم والخبر مانعاً ، لكان هذا الكلام لا جواب لله ولا للرسول عنه .

الحجة السادسة : إنه تعالى قال : ﴿ نعم المولى ونعم النصير ﴾<sup>(٥)</sup> ولو كان مع كون الإيمان محال الوجود ، وكلفهم به ، ومعذبهم على تركه ، لم يكن نعم المولى ونعم النصير . بل كان يش المولى ويش النصير .

الحجة السابعة : قالوا : إنه تعالى قال : ﴿ كيف تكفرون بالله ؟ وكنتم أمواتاً فأحياكم ﴾<sup>(٦)</sup> فلو كان العلم والخبر مانعاً ، لكان لهم أن يجيبوا عن هذا السؤال من ستة عشر وجهاً .

وذلك لأن مذهب الجبرية أنه تعالى خلق الكفر فيهم وأرادهم منهم ،

(١) عل ( س ) .

(٢) البقرة ( ٦ ) .

(٣) يس ( ٧ ) .

(٤) من ( س ) .

(٥) الأنفال ( ٤٠ ) .

(٦) البقرة ( ٢٨ ) .

وعلم<sup>(١)</sup> الكفر منهم وأخبر عن وجود الكفر فيهم . وكل واحدة من هذه الأربعة موجب تام لحصول الكفر . وأيضاً : خلق فيهم مجموع القدرة والداعي الذي هو موجب الكفر . وأراد ذلك المجموع وعلمه وأخبر عنه ، وكل واحد من هذه الأربعة أيضاً سبب تام لحصول الكفر ، وأيضاً : لم يخلق الإيمان فيهم وما أراداه منهم . وما علمه منهم ، وما أخبر عنهم . وهذه الأربعة أيضاً أسباب تامة ، وأيضاً لم يخلق فيهم داعية الإيمان ولم يرده ، ولم يعلمه ولم يخبر عنه ، وكل واحد من هذه الأربعة أيضاً سبب تام . فثبت أن على قول الجبرية : حصل الجواب التام المسكت لقوله تعالى : ﴿ كيف تكفرون بالله ﴾<sup>(٢)</sup> من ستة عشر وجهاً . فثبت أنه لو كان الخبر حقاً ، لكان هذا السؤال باطلاً .

الحجة الثامنة : إن هذه المدائع والزواجر غير مختصة بالقرآن ، بل هو موجود في جميع الكتب الإلهية ، ومذكور في سنة جميع الأنبياء والرسل ، ولو كان العلم والخبر مانعاً ، لبطل الكل .

الحجة التاسعة : الآيات الدالة على أن تكليف ما لا يطاق لم توجد . قال تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾<sup>(٣)</sup> وقال : ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾<sup>(٤)</sup> وقال : ﴿ ويضع عنهم إصرهم ، والأغلال التي كانت عليهم ﴾<sup>(٥)</sup> وأي حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال ؟ .

فهذا ما يتعلق بالدلائل السمعية .

وأما الدلائل العقلية فمن وجوه :

الحجة الأولى : إنه لو كان العلم بعدم الشيء مانعاً من تكوينه ، لزم أن لا يكون الله قادراً على شيء أصلاً ، لأن الذي علم الله وقوعه يكون واجب

(١) وخلق فيهم (س) .

(٢) البقرة (٢٨) .

(٣) البقرة (٢٨٦) .

(٤) الحج (٧٨) .

(٥) الأعراف (١٥٧) .

الوقوع ، وما لم يعلم يكون ممتنع الوقوع . والواجب لا قدرة على إيجاده ، لأنه لما كان واجب الوقوع ، فهو يقع ، سواء فعله القادر أو لم يفعله . وأما الممتنع فظاهر أنه لا قدرة عليه ، فيلزم أن يقال : إن الله تعالى لا قدرة له على شيء أصلاً . ومعلوم أن الكلام في الحكمة والسفه ، فرع على إثبات كونه قادراً ، فإن كان هذا الكلام يقدر في كونه تعالى قادراً ، وجب أن يكون باطلاً .

الحجة الثانية : إن العلم يتعلق بالشيء على ماهو عليه ، فإن كان ممكناً في نفسه ، علمه ممكناً ، وإن كان واجباً ، علمه واجباً ، ولا شك أن الإيمان والكفر بحسب ماهيته وذاته ممكن الوجود ، فلو صار واجب الوجود يسبب العلم والخبر ، لزم كون العلم والخبر مؤثرين في تغير حال المعلوم ، والمخبر ، وفي تبديل صفته ، وذلك محال . فيثبت أن العلم والخبر لا يوجبان امتناع المعلوم والمخبر .

الحجة الثالثة : إنه لو كان العلم والخبر مانعاً من الفعل ، لما كان العبد قادراً على شيء أصلاً ، لأن الذي علم الله وقوه ، كان واجب الوقوع ، والواجب لا قدرة عليه . والذي علم عدمه كان ممتنع الوقوع ، والممتنع لا قدرة عليه ، فوجب أن لا يكون العبد قادراً على شيء أصلاً ، فيلزم أن تكون حركاته وسكناته جارية مجرى الحركات الانضطارية للحيوانات . لكننا بالبدنية نعلم فساد ذلك ، فإن من رمى في وجه إنسان بأجرة حتى شجّه ، فإنه يلزم الرامي ولا يذم الوجه ، ويدرك بالبدنية تفرقة بين ما إذا سقطت الأجرة عليه من السقف ، وما بين ما إذا رمى بالقصد إنسان وجهه بالأجرة ، ولذلك فإن العقلاء يبداء عقولهم يدركون الفرق بين مدح المحسن وذم المسيء ، ويلتمسون ويأمرون ويمنعون ويقولون : لم فعلت ؟ ولم تركت ؟ فيثبت أن العلم والخبر لو كان مانعاً من الفعل ، لما صح المدح والذم البتة ، وثبت أن حسن المدح والذم معلوم بالضرورة ، فوجب أن لا يكون ذلك العلم والخبر مانعاً من الفعل

الحجة الرابعة : لو كان العلم بالعدم<sup>(١)</sup> مانعاً من الوجود ، لكان أمر

(١) العلم بالعدم (م) .



الكافر بالإيمان أمراً بإعدام علمه ، وكما أنه لا يليق به أن يأمر عباده بإعدام ذاته ، فكذلك لا يليق به أن يأمرهم بإعدام علمه ، لأنه كما أن إعدام ذاته محال ( فكذلك إعدام علم الله محال )<sup>(١)</sup> فلا جرم لم يرد الأمر به ، فكذلك إعدام علمه محال ، فوجب أن لا يرد الأمر به ، وحيث ورد الأمر ، بهله الأفعال ، علمنا أن العلم والخبر لا يمتنعان من الفعل .

الحجة الخامسة : الإيمان في نفسه من قبيل الممكنات والجائزات ( نظراً إلى ذاته ، فوجب أن يعلمه الله تعالى من الممكنات الجائزات )<sup>(٢)</sup> إذ لو لم يعلمه كذلك لصار ذلك العلم جهلاً ، وهو محال . وإذا علمه الله من الممكنات الجائزات التي لا يمتنع وجودها وعدمها البتة ، فلو صار بسبب ذلك العلم واجباً ، وجب أن يكون ذلك العلم موجباً ، لكونه من الممكنات ، ولكونه من الواجبات فيجتمع النقيضان ، وهو محال .

الحجة السادسة : إن الأمر بالمحال سفه وعبث ، فلو جاز ورود الشرع به ، لجاز أيضاً وروده بكل أنواع السفه ، وحيث يلزم أن لا يمتنع وروده بإظهار المعجز على الكاذبين ، وأن لا يمتنع أيضاً أن لا يفي بوعده ووعيده وحيث تبطل النبوة والتكليف .

الحجة السابعة : لو جاز ورود الأمر بالمحال<sup>(٣)</sup> في هذه الصورة لجاز أمر الأعمى بنقط المصاحف ، وأمر الزمن أن يطير في الهواء ، وأن يقال لمن قيد يده ورجلاه ، وألقى من شاهق جبل : لم لم تطر إلى السموات؟ ولستألم يجر شيء من ذلك في العقول . علمنا أنه لا يجوز الأمر بالمحال ، وذلك يدل على أن العلم والخبر غير مانع من الفعل .

الحجة الثامنة : إنه لو جاز ذلك لجاز بعثة الأنبياء إلى الجمادات ، وإنزال الكتب عليها ، وإنزال الملائكة لتبليغ التكليف إليها حالاً بعد حال ، ومعلوم أن ذلك سخرية واستهزاء بالدين .

(١) من ( م ) .

(٢) من ( م ) .

(٣) بالمحال من ( س ) .

الحجة التاسعة : إن العلم بوجود الشيء ، لو اقتضى وجوب وجوده  
لاغنى العلم عن القدرة ، والإرادة ، فوجب أن لا يكون الله قادراً مسريداً  
مختاراً . وقد ذكرنا : أن الكلام في الحكمة والسفه فرع على الكلام في إثبات  
القادر المختار .

فهذه جملة الوجوه العقلية التي يمكن ذكرها في بيان أن العلم والخبر لا  
يتمتعان من الفعل .

المقام الثاني : الجواب التفصيلي من ذلك الكلام :

ومجموع ما ذكره الناس ثلاثة أوجه :

الأول : وهو طريقة أبي علي وأبي هاشم واختيار القاضي عبد الجبار بن  
أحمد ، وهو أنه إذا قيل لهم : لوقع خلاف معلوم الله ، لزم أن يتقلب علم  
الله جهلاً . فقالوا : خطأ قول من يقول : إنه يتقلب علمه جهلاً ، وخطأ قول  
من يقول : إنه لا يتقلب ، ولكن يجب الإمساك عن القولين .

الوجه الثاني في الجواب : طريقة الكهبي ، واختيار أبي الحسين  
البصري وهو أن العلم يتبع المعلوم . فلو فرضنا أن الواقع من العبد هو  
الإيمان ، لزم أن يكون الحاصل في الأزل هو العلم بوجود الإيمان . وإذا فرضنا  
أن الواقع من العبد هو الكفر بدلاً عن الإيمان ، لزم أن يكون الحاصل في الأزل  
هو العلم بوجود الكفر بدلاً عن العلم بوجود الإيمان . فهذا فرض علم بدلاً  
عن علم آخر ، لا أنه يتغير<sup>(١)</sup> علم الله .

وهذان الجوابان هما اللذان عليهما اعتماد جمهور المعتزلة .

والوجه الثالث من الجواب : وهو طريقة هشام بن الحكم ، وهو أنه تعالى  
كان في الأزل علماً بحقائق الأشياء وبماهيته ، وكان علماً بأنه تعالى يحدثها مراراً  
كثيرة ، وأما العلم بتلك التفاصيل وتلك الأحوال ، فما كان حاصله في الأزل

(١) يتغير ( م ) .

البتة . وإنما يحدث العلم بها عند حدوثها وذلك لأن ذاته تعالى توجب حصول العلم بالعلوم ، لكن بشرط حصول ذلك المعلوم على ذلك الوجه ، فإذا حصل ذلك المعلوم على ذلك الوجه ، فقد حصل الموجب مع شرط الإيجاب . فلا جرم يحدث ذلك العلم . وإذا منعنا كونه تعالى عالماً بهذه الجزئيات في الأزل . فقد زال هذا الإشكال .

. وهذا متهى البحث في هذا الباب .

واعلم . أن الجواب الأول من هذه الأجوبة الثلاثة في غاية الضعف . وذلك لأنهم إذا أرادوا : أن النفي والإثبات باطلان في نفس الأمر ، كان هذا قولاً بإثبات واسطة بينهما . وبديهة العقل دافعة لذلك . وإن أرادوا به : أنهم لا يذكرونه باللفظ واللسان ، فالإلزام ما ورد على لفظهم وكلامهم . وإنما ورد على هذا البحث في نفسه .

أما الجواب الثاني : فهو أيضاً في غاية الضعف . وذلك لأنه لا نزاع أنه متى كان الواقع هو صدور الإيمان عن العبد كان الواقع هو علم الله بوجود الإيمان . ومتى كان الواقع هو صدور الكفر عن العبد كان الواقع هو علم الله بوجود الكفر . إلا أن هذه القضية شرطية .

فإن قولنا : إن كان الصادر عن العبد كذا ، كان الحاصل في حق الله هو العلم بكذا . لا شك أنه قضية شرطية ، إلا أنه نقول : هل حصل لله تعالى علم بوقوع أحد الطرفين أو لم يحصل ؟

فإن لم يحصل فهذا هو قول هشام بن الحكم ، وإن حصل فنقول : لما كان العلم في نفسه واقعاً على وجه خاص وكونه عالماً مشروط بكونه<sup>(١)</sup> ذلك العلم ، فلو تغير المعلوم لزم لا محالة تغير العلم وهو محال من وجهين : الأول : إن انقلاب علم الله جهلاً : محال . والثاني : إن علم الله ، كان عالماً قبل تغير هذا المعلوم ( فعند تغير هذا المعلوم ، يلزم أن يتقلب ذلك العلم عن كونه عالماً في

(١) بوقوع (س) .

الزمان الماضي (١) فيلزم حدوث تغير الشيء عن صفته التي كانت حاصلة ، وأن يقع ذلك التغير في الزمان ، وهذا مما لا يقبله العقل البتة . وأيضاً : فالعلم بالوقوع مشروط بالوقوع ، فإذا حصل العلم بوقوع الكفر فقد حصل وقوع الكفر ( فلو فرضنا مع ذلك العلم عدم حصول الكفر ، فحينئذ يلزم أن يحصل عدم الكفر مع حصول الكفر ) (٢) وذلك جمع بين النقيضين ، وهو محال .

وأما الجواب الثالث : وهو قول هشام بن الحكم : إنه تعالى لا يعلم الجزئيات قبل وقوعها . فهذا قول قد أطبق أكثر المسلمين على عدم الانضمام إليه . واتفقوا على أنه يجب تنزيه تعالى عنه ، وإن كان لا خلاص عن تلك العقيدة البتة إلا بالتزامه .

فهذا حاصل الكلام في هذا الباب ( والله أعلم بالصواب ) (٣) .

---

(١) من ( م ) .

(٢) من ( م ) .

(٣) من ( م ) .



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## الفصل التاسع

في  
ذكر أنزاع أضرمة العقل على فساد العقل  
بتحسين العقل وتقييده في أفعال الله وفي أحكامه

فالحجة الأولى<sup>(١)</sup> : أن نقول : لو جرى حكم تحسين العقل وتقييده في أفعال الله ، وفي أحكامه لقيح منه تكليف من علم أنه يكفر . وهذا باطل فذاك باطل .

بين الملازمة : إنا لا ندعي هنا أن صدور الإيمان منه ممتنع ، إلا أنا نقول : إن هذا التكليف قبيح في الشاهد . وبيان ذلك بأمثلة :

المثال الأول : أن من بنى رباطاً في مفازة مهلكة ، وعلم علماً يقيناً لا ريب فيه أنه متى بنى ذلك الرباط ، فإن اللصوص وقطاع الطريق يتخذون قلعة حصينة لأنفسهم ويعظم ضررهم على الناس ، ويتعذر بسبب ذلك الرباط قهرهم ومنعهم . ثم إنه مع هذا اليقين يبنى ذلك الرباط ويقول : ما أردت منه إلا أن يجتمع أولئك اللصوص فيه ، ويتركون اللصوصية ويؤمنون بالطرققات ، ويعينون القوافل على ما لهم من المهمات والخيرات ، فكل من اعتقد فيه أنه مع ذلك اليقين بنى ذلك الرباط قضى عليه بكونه ساعياً في فتح باب الآفات ، والمخافتات ويكذبونه في قوله : إني ما قصدت إلا الخير والنفع فكذا ههنا .

المثال الثاني : كل من جمع بين عبده وإمائه ، وزين البعض في عين

---

(١) في الأصل : الفصل الثاني والعشرون .

البعض ، ورغب البعض في البعض على أقصى الوجوه ، ثم وضع عندهم كل ما يحتاجون إليه من الأطعمة والأشربة وحصل في قلوبهم شهوة أن يفجر بعضهم بالبعض ، وقوى تلك الشهوة ، وأزال الموانع . ثم يقول : إني إنما فعلت ذلك حتى يجتهد كل واحد منهم في منع نفسه عن تلك الشهوات ، حتى يستوجب مزيد الثواب والكرامة . ثم إنه يعلم علماً يقيناً أنه لا تحصل هذه العصمة والطلاقة البتة ، وأن الحاصل ليس إلا الفجور والفسق ، فإن كل أحد يكذبه في دعواه ، ويقول له: إنك ما أردت إلا فتح باب الفجور والشور .

المثال الثالث : من دفع سكيناً إلى عبده ، وعلم يقيناً أنه متى دفع ذلك السكين إليه فإنه يقتل به ولده ، ثم إنه مع هذا اليقين ، يقول : إني إنما دفعت هذا السكين إليه ليقتل به عدوياً<sup>(١)</sup> . فإن كل أحد يكذبه ، ويقول : إنك لما علمت علماً يقيناً أنه لا يقتل بذلك السكين إلا ولدك ، ثم إنك دفعته إليه ، وأزلت عنه جميع الموانع من قتل ولدك . دل هذا على أنك كنت ساعياً في قتل ولدك .

المثال الرابع : من وقع في بشر ، فألقى إنسان إليه حبلاً . ويعلم هذا الملقى يقيناً أنه متى ألقى الحبل إليه ، فإنه يخنق بذلك الحبل نفسه . ثم إنه مع هذا اليقين ألقى ذلك الحبل إليه ، حكم كل أحد بأنه إنما ألقاه إليه ليقتل به نفسه .

المثال الخامس : قال محمد بن زكريا الرازي . في المناظرة الطويلة التي دارت بينه وبين الكعبي<sup>(٢)</sup> : إن رجلاً لو علم ابنه السباحة حتى غمر فيها ، ثم كلفه عبور نهر ، ليصل إلى موضع فيه دواء يشفيه من مرض به ، إلا أنه عالم بأن ابنه هذا سيمسك عن السباحة باختياره حتى يصير ذلك سبباً لفرقه ، ثم إنه مع هذا العلم يأمر ولده بالسباحة ، ولم يمنعه منه أشد المنع ، فإنه يعد ذلك الأب عاق ، غير ناظر لذلك الولد . ولا مريداً للأمر الأصح له .

(١) لله (س) .

(٢) الكلبي (م) .

ثم قال : فإن قيل : هذا ليس بمثال لفعل الله تعالى . وإنما المثال فيه : رجل له بنون وعلمهم السباحة ، ثم أمرهم أن يعبروا نهراً إلى بلدة فيها حاجتهم لصيبيوها ، وكان عالماً بأن فيهم من يختار تغريق نفسه . فههنا لا يجب على ذلك الأب الناظر الرحيم أن يحرم الواصلين من أجل المالكين .

ثم أجاب محمد بن زكريا ، فقال : إن هذا المثال لا يصح إلا بشرائط :

الأول : أن يكون هذا الأب ليس هو الذي أحوج أولئك الأولاد إلى طلب الشيء الذي لا يوجد إلا ما وراء النهر . أما لو كان هو الذي أحوجهم إلى ذلك الشيء ، ثم إنه يكلفهم العبور لوجدان ذلك الشيء كان هو الذي عرض ذلك الولد للتغريق . ومعلوم أن الله تعالى هو الذي خلق الحاجة والشهوة في قلوب الناس فلما أدخلهم دار الدنيا ، وكلفهم بالتكاليف الشاقة ، وبالاتناع عن المشتبهات اللذيذة ، مع علمه تعالى بأنهم لا يتركونها ، بل يقدمون عليها ويصيرون مستحقين للعقاب الشديد ، بسبب إقدامهم عليها ، كان في الحقيقة هو الذي ألحاهم في تلك المحنة .

والشرط الثاني : أن يكون الأب غير عالم علماً يقيناً بأن ولده يسعى في تغريق نفسه ، فإنه لو علم ذلك يقيناً فإنه يصح<sup>(١)</sup> منه أمر ذلك الولد بالعبور . والله سبحانه كان عالماً علماً يقيناً مبراً عن الشك بأن الكافر يسعى في تغريق نفسه بسبب كفره .

الشرط الثالث : أن يكون ذلك الأب<sup>(٢)</sup> عاجزاً عن أن يخلص بذلك التكليف أولئك الذين يعلم من حالهم أنهم يصلون إلى المصلحة والخير ، فلأجل هذه الضرورة يأمر الكل بالعبور ، أما الله سبحانه فهو قادر على أن يخلق الذين يعلم من حالهم أنهم يطيعون ولا يخلق أحداً من الذين يعلم من حالهم أنه لو خلقهم لكفروا به ، واستوجبوا العقاب العظيم .

(١) من المحتمل أن الكلمة لا يصح .

(٢) الإنسان (س) .



والشرط الرابع : أن يعلم ذلك الأب أن النفع الواصل إلى المصلحين أكثر من الضرر الواصل إلى المفسدين ، فإن ترجيح الجانب الألب هو الواجب في العقول . وههنا الفائدة في الخلق وفي التكليف وجدان اللذة ، ومعلوم أنه ليس في فواتها ضرر ، بدليل (١) أنه في حالة العدم كانت هذه اللذة فائتة مع أنه لا ضرر . وأما المضار الناشئة من الخلق والتكليف فهي العذاب (٢) الدائم . ومعلوم أن هذه المضرة أعظم من تلك المنفعة ، فكان الواجب في حكم تحسين العقل وتقييحه ترك الخلق والتكليف لئلا تلزم هذه المضار العظيمة .

الشرط الخامس : أن يكون المصلحون أكثر عدداً من المفسدين ، فإنه لو كان الأمر بالضد لما جاز ، ومعلوم أن الكفار أكثر عدداً من المسلمين ، والفساق من المسلمين أكثر عدداً من الصالحين منهم ، فيثبت بما ذكرنا : أن المشال الذي يذكره المعتزلة إنما يحس لهذه الشرائط الخمسة .

والكل ثابت في مسألتنا ، فيثبت أنه لو كان تحسين العقل وتقييحه جارياً في أفعال الله ، وفي أحكامه لوجب القطع بيق تكليف من علم الله أنه يكفر .

واعلم أن حاصل الجواب عنه يرجع إلى طريقتين :

الطريق الأول : وعليه اعتماد جمهور المعتزلة في هذه المضايق أن قالوا : الخلق والتكليف (٣) (كما حصل في حق من كفر ، فكذلك حصل في حق من أطاع . وذلك يدل على أن الخلق والتكليف) (٤) ليسا سببين لحصول الكفر والمعصية . إذا ثبت هذا فنقول : كل ما صدر عن الله تعالى من الخلق والتكليف فإنه محض الإحسان ، لأنه تعالى أقدر الكافر على الإيمان ، وأزاح أهذاره وعلمه ، وكان هذا التكليف تعريضاً منه تعالى للكافر لأعظم المنافع . أما وقوعه في الكفر فليس ذلك من الله تعالى ، بل كان من قبل نفسه . فلهذا

(١) بدليل أن ( م ) .

(٢) العذل ( س ) .

(٣) والتكوين ( س ) .

(٤) من ( م ) .

السبب قلنا : التكليف من علم الله منه أنه يكفر ليس بقيح . وهذا هو الطريق<sup>(١)</sup> الذي عليه يعملون .

والطريق الثاني : طريقة هشام بن الحكم . وهي : أن هذه الإشكالات إنما تلزم لو قلنا : إنه كان علماً في الأزل بأن فلاناً بكفر ، فإذا لم نقل بذلك ، بل قلنا : إنه تعالى لا يعلم هذه الجزئيات إلا عند وقوعها اندفع الإشكال .

والجواب : عن الأول<sup>(٢)</sup> من وجهين :

الأول : لا نسلم أنه تعالى سوى بين المؤمن وبين الكافر . والدليل عليه : أنه لو كان الكافر مساوياً للمؤمن في الذكاء والبلادة . وفي الإنصاف وعدم الإنصاف ، وفي الأعران الخارجية وعدمهم ، لكان الدليل الذي سمعه المؤمن واستفاد منه العلم بالمدلول ، إذا سمعه الكافر وجب أن يستفيد منه ذلك المطلوب ، فلما لم يكن كذلك علمنا أن ذلك التفاوت إنما وقع للتفاوت في قوة الخاطر وبلادته . وإن استويا في ذلك لكنهما تفاوتا ( في الرغبة في طلب العلم ، وإن استويا فيه لكنهما )<sup>(٣)</sup> تفاوتا في المصابرة على مشاق طلب العلم ، أو إن استويا ، لكنهما تفاوتا في كيفية المزاج في كون أحدهما صفراً حاد المزاج ، محباً للمخسومة والشغب ، وكون الآخر بلفغياً ، بليد المزاج ، سريع الانقياد للغير ، وإن استويا في كل ذلك ، لكنهما تفاوتا في وجدان العلم والكتاب والزمان وفراغ البال . فإن بتقدير حصول الاستواء في كل هذه الأمور ، يمتنع وقوع التفاوت في العلم والجهل والإقرار والإنكار والإنصاف والعناد .

فيثبت بما ذكرنا : أن الذي يدعيه هؤلاء المعتزلة من التسوية بين المؤمن والكافر في جميع الأمور : باطل ، بعيد عن الدلائل والاعتبارات<sup>(٤)</sup>

والوجه الثاني في الجواب : إن المبادئ والوسائل إنما تتراد لغاياتها

(١) الحرف ( م ) .

(٢) الطريق الأول .

(٣) من ( م ، س ) .

(٤) لزيادة بيان اقرأ الجزء التاسع من المطالب العالية .

ومقاصدها ، والأمور إنما تعتبر بخواتيمها ، فذهب أنه سبحانه سوى بين الكل في جميع هذه الأمور لكن لما كان المقصود من جميع هذه الأمور وصول العبد إلى الخيرات والسعادات ، وعلم الله سبحانه أن هذا المقصود لا يحصل ، بل الحاصل ضده ، وهو الضرر الدائم ، والعقاب الشديد في الدنيا وفي الآخرة . مثل أن يكون الكافر فقيراً أعمى ، مبتلي بأنواع المحن ، والآلام في الدنيا ، ثم لما مات نقل إلى الدرك الأسفل من النار ، فهذا الإنسان لم يستفد من هذه الحياة ، ومن هذا التكليف إلا العناء والبلاء ، والشدائد والمكاره في الدنيا والآخرة . وإذا كان كذلك فالإله الخالق العالم بعواقب هذه الأمور ، علم أن تعريضه إياه للمنافع العالية لا يفضي إلى حصول شيء منها ، فكان ذلك التعريض توسلاً إلى تحصيل المطلوب بوسيلة حصل الجزم بأنه لا يفضي إليها ، بل يفضي إلى أضدادها ، والإقدام على مثل هذه الوسيلة قبيح في العقول . فلو كان حكم العقل بالتحسين والتقيح معتبراً في أفعال الله ، وفي أحكامه لوجب قبح التخليق وقبح التكليف . وحيث لم يكن الأمر كذلك ، علمنا أن العقل معزول عن الحكم بالتحسين والتقيح في أفعال الله وفي أحكامه . وهو المطلوب .

الحجة الثانية : لو كان تقيح العقل وتحسينه معتبراً في أفعال الله وفي أحكامه لزم أن يقيح منه الخلق . وذلك باطل . فهذا باطل . بيان الشرطية : أن الأحداث إما أن يكون للنفع ومصلحة ، أو لألمصلحة . . والأول باطل . لأن ذلك النفع إما أن يكون عائداً إلى الخالق أو إلى المخلوق .

والأول : باطل لوجهين : الأول : إن ذلك يوجب كونه تعالى محتاجاً وهو محال . والثاني : إن تلك الحجة إما أن تكون قديمة أو حادثة ، فإن كانت قديمة وجب أن يحصل تخليق العالم قبل ما وقع ، لأن مقتضى التخليق ، لما كان هو تلك الحاجة وكانت تلك الحاجة حاصلة قبل ذلك الوقت ، فحيث أن يكون مقتضى لحدوث ذلك الحادث حاصلاً قبل حدوث ذلك الحادث ، سلباً عن المعارض . فوجب أن يحدث ذلك الحادث قبل أن يحدث ذلك محال . وإما إن كانت الحاجة حادثة عاد الكلام في مقتضى حدوث الحاجة ، ولزم التسلسل .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : إنه تعالى إنما أحدث العالم لنفع هائله  
إلى المخلوق . فهذا أيضاً : باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : إنه ما كان في العدم شيء يحتاج إلى شيء حتى يكون الإيجاد  
إحساناً إليه ، بل نقول : إن ذلك يوجب الدور ، لأنه لا يصير المخلوق موجوداً  
إلا بإيجاد الخالق ، ولا يحصل إيجاد الخالق إلا إذا كان إحساناً ، ولا يكون  
إحساناً إلا إذا كان ذلك المخلوق موجوداً ، حتى يكون ذلك الإيجاد إحساناً  
إليه ، فيثبت أن هذا يوجب الدور . وأنه محال .

والثاني : إن الإحسان لا يكون إحساناً إلا إذا كان مسبوقاً بحصول  
الحاجة والشهوة فيتقابل هذا النفع بذلك الضرر السابق ، وذلك بقدر في كونه  
إحساناً . وقد سبق تقرير هذا الكلام بالاستقصاء .

والثالث : وهو أن ذلك الإحسان إما أن يحصل في الدنيا ، أو في  
الآخرة . أما في الدنيا فباطل . لأنها دار البلاء والشقاء والغموم والمصوم ،  
وحصول الأخلاق<sup>(١)</sup> المؤذية كالحرص والحاجة . وأما في الآخرة فالأكثرهم هم  
الكفار وهم<sup>(٢)</sup> أهل العذاب الدائم .

وأما القسم الثالث : وهو أن يقال : إنه تعالى خلق الخلق لا لنفع أصلاً :

فهذا عبث ، وهو قبيح في العقول .

فيثبت بما ذكرنا : أن حكم العقل في التحسين والتفيع لو كان معتبراً في  
أفعال الله وفي أحكامه لقيح من الله الخلق ، وحيث لم يكن كذلك ، علمنا أنه  
باطل . والله أعلم .

الحجة الثالثة : لو كان حكم العقل بالتحسين معتبراً في أفعال الله تعالى ،  
وفي أفعاله لقيح من الله أن يقول للعبد : إن فعلت الفعل الفلاني أو تركت  
الفعل الفلاني عاقبتك . وبالاتفاق هذا لا يقبح ، فوجب أن يكون العقل

(١) الأخلاق ( س ) .

(٢) وهم ( س ) .

معزولاً في هذا الحكم . بيان الملازمة : أنه تعالى إذا قال لعبده إن فعلت الفعل الفلاني أو تركت الفعل الفلاني صاقتك ، فللعبد أن يقول : يا إله العالمين . أتعذبني لأجل منفعة تعود إليك ؟ أو إلى ، أو إلى ثالث . فإن عذبته على الفعل الفلاني أو على الترك الفلاني ، لنفع يعود إليك فأنت محتاج وطالب لجو المنفعة ولدفع المضرة . وهذا محال . وأيضاً : هب أنك محتاج ولكن من البعيد أن تكون في الحاجة والفقر إلى حيث تنتفع بالأعمال الحفيرة التي آت بها في الصلاة أو في غيرها . ( هذا هو القسم الأول )<sup>(١)</sup> .

وأما القسم الثاني : وهو أنك تعذبني على فعل كذا ، أو على ترك كذا . لأجل أن ذلك الفعل أو ذلك الترك اقتضى فوت بعض المنافع هي . فهذا متناقض . لأن حاصل الكلام يصير إلى أنه يقال للعبد : ما كان لي فرض في أمرك بالفعل الفلاني ، وفي نهيك عن الفعل الفلاني . إلا أن يحصل لك منه نفع ، أو يندفع عنك بسببه ضرر ، فلما لم تسع في تحصيل ذلك النفع لنفسك ، فأنا أعذبك أبد الأباد ، لأجل أنك قصرت في تحصيل ذلك النفع لنفسك . وهذا متناقض لأن المقصود من السعي في حله على تحصيل ذلك النفع لنفسه أن يتنفع به . وأهم المهمات له : اندفاع الضرر ، فاتصال الضرر العظيم إليه حملاً له على أن يسعى في تحصيل النفع لنفسه . كلام متناقض . ومثاله : أن يقول الرجل لعبده : اجتهد في تحصيل دينار لنفسك ، لأجل أن يعود نفع ذلك الدينار إليك . فإن لم تفعل ذلك فإني أقطع أعضاءك بمقاريض من النار ، لأجل أنك قصرت في تحصيل ذلك الدينار لنفسك . ومعلوم أن هذا الكلام في غاية الفساد ، وأيضاً : فلا نزاع في أنه يحسن من الله تعالى أن يتفضل بأنواع المنافع إنما الذي يتوقف حصوله على التكليف استحقاق التعظيم ، ولا شك أن حصول هذا الاستحقاق من الأمور التي ليست من المهمات الأصلية ، ولا من الحاجات الضرورية ، فإذا قصر العبد في التكليف فحبشذ يفوته هذا الاستحقاق ،

(١) زيادة .

فتمذيبه عليه يقتضي إلحاق أعظم المضار به ، لأجل أنه قصر في تحصيل منفعة غير ضرورية لنفسه . ومعلوم أنه متناقض .

وأما القسم الثالث : وهو أن يعذب الله تعالى لأجل أن يحصل بواسطته نفع لغيره . فهذا محض الظلم ، لأن الظالم لا يفعل شيئاً إلا أن يلحق الضرر بغيره ، لأجل أن يلحق النفع بنفسه . والله متعالى عن الظلم .

وأما القسم الرابع : وهو أنه تعالى يلحق العقاب بهذا العبد ، لا لشيء من هذه الأقسام الثلاثة . فهذا أيضاً محض الظلم ولا يبقى معه اعتبار البتة بتحسين العقل وتقييده .

واعلم . أن السيد إذا أمر عبده في الشاهد بفعل . فما أطاعه ، فإنه يحسن من السيد إيداء ذلك العبد وللإلامه . وذلك لأن السيد يقول : إنما أمرتك بالفعل الفلاني لأجل أن أستفيد من ذلك الفعل ، نفعاً بنفسى فلما لم تأت بذلك الفعل ، فقد بقيت محروماً من ذلك النفع ، فأعاقبك لأجل أنك سميت في تفويت النفع عني . وهذا في حق الله تعالى محال ، لأنه يمتنع أن ينتزع بأفعال العباد . فلم يبق إلا أن يقال : إنه تعالى إنما أمرهم ، وإنما نهاهم لمنافع عائدة إليهم . وقد بينا أنه متى كان الأمر كذلك فإنه ( لا )<sup>(١)</sup> يفيج من الله تعالى أن يعاقبهم على ترك الواجب ، أو على فعل الحرام ، فظهر الفرق بين البابين<sup>(٢)</sup> .

الحجة الرابعة : لو كان حكم العقل معتبراً لقبح من الله تعالى تعذيب الكفار والعصاة وهذا باطل فذاك باطل . بيان الشرطية : إن المنفعة الحاصلة من ذلك التعذيب إما أن ترجع إلى الله أو إلى ذلك العبد المعذب . أو إلى غيره ، والأقسام الثلاثة باطلة . أما الأول : فلأن إله العالم متعالى عن النفع والضرر ، والثاني أيضاً باطل ، لأن العذاب الخالص الدائم لا يكون نفعاً ، والثالث

(١) فإنه يفيج [ الأصل ] .

(٢) بين الناس ( م ) .

أيضاً : باطل لأن تعذيب الإنسان لأجل أن يصل بسببه نفع إلى الغير ظلم ، ولأنه ليس تعذيب هذا ، لأجل اتصال النفع إلى الآخرين ، أولى من الضد ، فيثبت أن هذا التعذيب قبيح في العقول . بخلاف الشاهد ، فإن السيد إنما يحسن منه تأديب عبده وتعذيبه في بعض الوجوه ، لأن السيد يتأذى بإساءة العبد إليه ، ويبقى حب الانتقام في قلبه ، فإذا انتقم من ذلك العبد ، فإنه يتخلص بسبب ذلك الانتقام من الغم الذي كان حاصلاً في قلبه . وأيضاً : فإذا أدب العبد وهذبه ، عاد العبد إلى المواظبة على الأفعال النافعة لذلك السيد . أما الإله تعالى فإنه منزّه عن الضرر الحاصل بسبب حب الانتقام ، ومتعالي عن أن يتنفع بحسن آداب العبد ، أو يتضرر بسوء أفعاله . فظهر الفرق . والله أعلم .

الحجة الخامسة : قال أهل العلم : نفرض امرأة كان لها ثلاثة أولاد ، أحدهم مات في كبره وكان مؤمناً زاهداً ، والثاني مات في كبره ، وكان كافراً فاسقاً . والثالث : مات في صغره . فسألوا أبا علي الجبائي رئيس المعتزلة عن حالهم . فقال : أما الزاهد ففي أعالي الجنة . وأما الكافر ففي دركات النار . وأما الصغير فمن أهل السلامة . فقال السائل : إن أراد ذلك الصبي أن يذهب إلى درجات الجنة ، في الموضع الذي هو موضع أخيه المؤمن الزاهد . هل يمكنه منه ؟ فقال الجبائي : لا . لأنه يقال : إن أخاك إنما وصل إلى تلك الدرجات بسبب زهده وعلمه ، ولم يحصل لك ذلك ، فكيف تصل إليه ؟ فقال السائل : فلو قال ذلك الصبي : إلهي ليس الذنب مني ، لأنك أمتني قبل البلوغ ، بل كان من الواجب عليك أن تمهلني حتى إذا بلغت أتيت بالطاعات والعبادات الكثيرة مثل ما أتى به الأخ الزاهد . فقال الجبائي : إن الله تعالى يقول : كنت أعلم أنك لو بلغت لكفرت ، ولصرت مستحقاً للنار ، فراعيت مصلحتك وأمتك قبل البلوغ حتى لا تكون من أهل النار . فقال السائل : فلو أن الأخ الكافر يقول : يا إلهي كما علمت من حال ذلك الأخ الصغير أنه لو بلغ لكفر ، ولاستحق العقاب فكذلك علمت من حالي أن الأمر كذلك ، فلم راعيت مصلحته ؟ وما راعيت مصلحتي ؟ فلما ذكر السائل هذا السؤال انقطع

الجبائي . وعجز عن الجواب .

ثم إن أبا الحسين البصري بعد خمسة أدوار . أورد هذه المناظرة في كتاب ( القدر )<sup>(١)</sup> وقال : نحن لا نرضى في هذه المسألة بهذه الأجوبة . ولأصحابنا في الجواب عن ذلك طريقان :

أما من لم يوجب الأصلح في الدنيا ، فإنه يقول : إن الله تعالى يقول للمؤمن والكافر : إني كلفتكما ، والمقصود من ذلك التكليف تعريضكما للمنافع العظيمة ، فهذا الزاهد أحسن الاختيار ففاز بالنجاة وهذا الكافر أساء الاختيار ، فوقع في العذاب . فإذا قال الطفل : فهلا كلفتنى ؟ فيقول الله تعالى : هذا التكليف بفضلي ، وليس يجب إذا تفضلت على أحد ، أن أتفضل على كل أحد لأن للمتفضل أن يتفضل ، وله أن لا يتفضل . فالزائمك أيها الصبي أن أتفضل عليك لا عمالة غير لازم ، وليس للكافر أن يقول : هلا اخترمتني ؟ لأننا لم نقل : إنه يجب عليه احترام الطفل ، لأجل أنه علم أنه يكفر فيلزم منه احترام كل من يكفر لأنه ليس يلزمه التفضيل ولا يجب إذا لم يتفضل على الطفل بالتكليف<sup>(٢)</sup> أن لا يتفضل على غيره ، لما ذكرنا أن ترك التفضل في حق واحد ، لا يوجب تركه في حق غيره . فظهر ( الفرق ، وظهر )<sup>(٣)</sup> أن مع هذا الجواب لا تلزم تلك الحجة .

وأما من قال : بوجوب الأصلح . فإنه يقول : إنما كلف الله تعالى المؤمن لأنه علم أنه يؤمن ، ويصل إلى الثواب . وليس في بلوغه وتكليفه مفسدة لأحد من المكلفين . وأما الطفل فإنه لو كلفه وبلغ ، لكان ذلك مفسدة في حق بعض المكلفين ، فظهر الفرق .

هذا تمام ما أورده أبو الحسين البصري في كتاب « القدر » .

(١) القدر - بضم القاف وفتح الدال المهملة .

(٢) بالتكليف ( م ، س ) .

(٣) من ( س ) .



وقال مولانا الداعي إلى الله - رحمه الله عليه - <sup>(١)</sup> هذان الجوابان ضعيفان جداً .

أما الأول : فلأن الداعي لفعل التفضل لما كان بالنسبة إلى الشخصين على التساوي ، ولو ترجح أحدهما على الآخر لحصل الرجحان من غير المرجع . وهو محال . على ما بيناه في باب الدواعي والصوارف ، فإن حصول الفعل بدون الداعي محال . وهذا بخلاف الحال في الشاهد لأنه إذا تفضل على فقير فإنه لا يلزم أن يتفضل على الفقير الآخر ، لأجل أن الفعل في المرة الثانية يكون أشق ، أو لأن خوف الفقر يمنعه عنه ، أو لأجل أنه إنما أعطى الفقير الأول ، لا لفقره فقط ، بل لفقره ، مع قرابته أو مع صداقته . وهذا المجموع غير حاصل في الفقير الثاني . أما في حق الله تعالى فالداعي ليس إلا التفضل . وقد استوى الشخصان فيه ، ولا تفاوت أصلاً ، فحيث يتنوع تخصيص أحدهما بذلك التفضل دون الثاني . وهذا هو صريح قول أبي الحسين من أن الفعل بدون الداعية المرجحة محال .

وأيضاً : فإذا جاز حصول الترجيح لا لمرجع البتة ، فحيث لا يمكن الاستدلال بحدوث شيء ، ولا بقدمه على اشتغاله على مصلحة أوجبت ذلك التخصيص ، وحيث يطل القول بتعليل أفعال الله وأحكامه بالمصالح . ونحن لا نطلب في هذا المقام إلا هذا المعنى .

وأما الجواب الثاني . فهو أيضاً في غاية الضعف لأن البلوغ والتكليف لا يوجبان المفسدة لذاتيهما ، بل الغاية القصوى فيهما : أن الله تعالى علم أنها لو حصلت لا يختار (إنسان عند حصولها فعلاً حسناً ، واختار) <sup>(٢)</sup> إنسان آخر عند حصولها فعلاً قبيحاً ، وإن كان هذا القدر يصلح مانعاً لله تعالى عن الفعل ، فعلمه بأن هذا الشخص لو بلغ وكلف ، لا يختار الكفر ، وجب أن يصير مانعاً لله - تعالى - عن خلقه ، وإن لم يصير هذا مانعاً ، فكذلك ما ذكرتموه أيضاً يجب

(١) من (م) .

(٢) زيادة .

أن لا يصبر مائناً ، وحيث يبقى من غير جواب . ( والله أعلم )<sup>(١)</sup> .

الحجة السادسة : لو كانت أفعال الله واقعة على وفق المصالح ، لكان من الواجب إبقاء الأنبياء والأولياء والصالحين . وإماتة الأبالسة والشياطين ، لكن الأمر بالعكس منه ، فعلمنا أن أفعال الله غير واقعة على وفق المصالح . أما بيان الشرطية ، فهو أن من أراد شيئاً أراد لا محالة تحصيل ما يتممه ويكمّله . وإبطال ما ينقصه ويصدمه . ومعلوم أن الأنبياء - عليهم السلام - والأولياء الصالحين إذا كانوا في الحياة ، فإنهم يرفعون الناس في الطاعات ويخوفونهم عن الوقوع في المحرمات . فحيث يكون حصول الطاعات أكمل ، والبعد عن المحرمات أتم . وإنما قلنا : إنه ليس الأمر كذلك ، لأنه تعالى ما أبقي أحداً من الأولياء والأنبياء بل أماتهم وأفناهم . ثم إنه تعالى أبقي إبليس إلى آخر وقت التكليف ، وسلطه على الخلق بالإغواء والفضلال والوسوسة . وذلك يدل على أنه تعالى لا يراعي مصالح العباد في تدبير هذا العالم .

قالت المعتزلة : لنا ههنا جوابان .

الأول : جواب أبي علي الجبائي . وهو أنه قال : إنه تعالى إنما أبقي إبليس لأنه تعالى علم أن هؤلاء الذين يكفرون ويفسقون كانوا يفعلون ذلك ، سواء بقي إبليس أو لم يبق . وعلى هذا التقدير فإنه لم يحصل من إبقاء إبليس مفسدة زائدة ، فلهذا السبب حسن من الله تعالى إبقاءه .

والثاني : جواب أبي هاشم : فإنه سلم أنه يحصل بسبب وسوسة إبليس مزيد رغبة للكفر والفساق في الإقدام على الكفر والفسق : إلا أن تلك الوسوسة ، وإن أثرت في الترغيب ، إلا أنها لا تلجئ الفاعل إلى الفعل ، فلأجل هذه الوسوسة يحصل أن الإتيان بالطاعة أكثر ثواباً ولهذا السبب حسن من الله تعالى تسليط الشياطين على بني آدم ( والله أعلم )<sup>(٢)</sup> .

(١) من ( م ) .

(٢) من ( م ) .

واعلم أن هذين الجوابين في غاية الضعف .

أما الأول : فلأننا نعلم بالضرورة أن من جلس مغنياً<sup>(١)</sup> وواظب على وصف بعض الأشياء بالحسن واللذة والراحة فلقول تأثير شديد في حصول الرغبة في ذلك الشيء .

وأما الثاني : فضعيف أيضاً . لأن انفاذة في حصول هؤلاء الشياطين : صعوبة الأمر . وتأثير تلك الصعوبة في مزيد الثواب . على قدر الطاعة ، وفي حصول العقاب الشديد ، على قدر المعصية . وتلك الزيادات من الثواب والعقاب ليست في محل الحاجة والاحتراز عن العقاب الشديد في محل الحاجة العظيمة ، وإذا كان كذلك كان تركه أولى .

هذا هو الحكم الذي يحكم به صريح العقل ، مع أنه غير معتبر في حق الله تعالى . وذلك يدل على أن العقل معزول في حق أفعال الله ، وفي حق أحكامه .

الحجة السابعة : أن نقول : الأحوال الحاملة على المعصية أكثر من الأحوال الحاملة على الطاعة ، وذلك قبيح في العقول . بيان الأول : أن الحواس الخمسة الظاهرة ( كل واحد منها يدعو إلى طلب اللذات الجسمانية )<sup>(٢)</sup> والحواس الخمسة الباطنة أيضاً . كذلك لأن الإنسان كلما تحيل صورة حسنة مال طبعه إليها ، وكلما تنكر ( في حالة طيبة لذيفة من الأحوال الشهوانية مال طبعه إليها ، وكلما )<sup>(٣)</sup> تذكر حالة سيئة صار أيضاً كذلك ، فيثبت أن هذه الحواس الظاهرة والباطنة تدعو الإنسان إلى طلب اللذات الجسمانية . وأيضاً : الشهوة والغضب يميلان الإنسان على ذلك . وأيضاً : القوى الطبيعية السبعة تحمل الإنسان على ذلك ، فهذه تسعة عشر نوعاً من أنواع القوى الجسمانية مركوزة في هذا البدن ، وكل واحد منها يدعو النفس إلى طلب اللذات الجسمانية ، كما قال تعالى : ﴿ عليها تسعة عشر ﴾<sup>(٤)</sup> .

(١) معنا ( م ) .

(٢) من ( م ) .

(٣) من ( م ) .

(٤) المذثر ٣٠ وللزلف أعاد الكلام في الجزء السابع .

ثم إن كل واحد منها ليس يعمل عملاً واحداً بل يأتي بأنواع لا نهاية لها من الوسوسة والدعاء ، فإن القوة الباصرة ، كلما أبصرت شيئاً من الجسمانيات دعت النفس إلى طلبه ، وكذا القول في سائر القوى . وأيضاً : النفس في أول الخلقة إلى كمال البلوغ إنما تفعل وتتحرك بمقتضى هذه القوة الجسمانية ، ولا شك أن كثرة الأفعال توجب الملكات الراسخة .

وأما القوة العاقلة الناهية عن طلب الجسمانيات الأمرة بطلب الباقيات الصالحات ، فهي إنما تحدث بعد سنّ البلوغ . فهي في الحقيقة إنما تقوى بعد استيلاء أولئك التسعة عشر على مملكة البدن .

وأيضاً : فأكثر أهل العالم راغبون في طلب الجسمانيات ، معرضون عن طلب الروحانيات ، والطبع يقوى ميله بسبب كثرة الأعوان ، ويضعف ميله بسبب قلة الأعوان ، فقد ظهر بما ذكرنا : أن الأسباب الداعية إلى المعصية واللذة والفسق والفجور كثيرة قوية ، والأسباب الداعية إلى الطاعات ، والإعراض عن الدنيا والإقبال على الروحانيات قليلة ، ثم من هذه الحالة نرى تعالى عن الميل إلى الدنيا ، وأمر بطلب الآخرة ، والأسباب الموضوعية أسباب توجب تضاد هذه الأحوال ، فلو كان حكم العقل في أفعال الله وفي أحكامه معتبراً ، لكان هذا التكليف قبيحاً ، وحيث لم يكن الأمر كذلك علمنا أن حكم<sup>(١)</sup> العقل في أفعال الله ، وفي أحكامه معزول . والله أعلم .

وهذا الدليل قريب من الدليل الذي قبله ، إلا أن ذاك في شياطين الجن ، وهذا في شياطين الأخلاق المذمومة .

الحجة الثامنة : أن نقول الفعل الذي يفعله الله تعالى لغرض من الأغراض . إما أن يكون حصول ذلك الغرض أولى له من لا حصوله . أولاً تحصل هذه الأولوية ، فإن كان الأول ليزم أن يكون إله العالم باقتضاء لذاته ، مستكماً بغيره ، وهو محال . وإن كان الثاني . فالاستواء يناقض الرجحان .

(١) صفة (س) .

فالقول بأن الفعل والترك بالنسبة إليه على السواء يمنع من كونه فاعلاً له ، فإن قالوا : إن ذلك الفعل ، وإن كان وجوده وعدمه يتساويان بالنسبة إليه ، إلا أنه أنفع للعباد ، فلأجل أنه أنفع بالنسبة إلى العباد ، يدخله الله في الوجود . فنقول : كونه أنفع للعباد مع كونه ليس أنفع لهم ، إما أن يكون بالنسبة إلى الله على التساوي ، أو يكون أحد الجانبين أرجح . فإن كان على التساوي امتنع الفعل ، وإن كان أحد الطرفين أرجح ، عاد حديث كونه ناقصاً لذاته ، مستكملاً بغيره .

الحجة التاسعة : إنه تعالى لو فعل فعلاً لغرض ، لكان ذلك الغرض ، إن كان قديماً لزم من قلعه قدم الفعل ، وإن كان حادثاً كان إحداثه لغرض آخر ، ولزم التسلسل وأنه محال .

الحجة العاشرة : أفعال العباد إما اضطرارية ، وإما اتفافية . وعلى التقديرين فالقول بالحسن والقبح العقليين باطل . بيان المقام الأول : أن القدرة الصالحة للحركة إن كانت صالحة للسكون فعند حصول القدرة على الحركة ، كانت الحركة اضطرارية ، وإن كانت صالحة للضدين ، فرجحان أحد الطرفين على الآخر إما أن يتوقف على مرجح أو لا يتوقف على مرجح ( فإن توقف على مرجح <sup>(١)</sup> فعند حصول ذلك المرجح يجب حصول ذلك الطرف الأول ، لأن عند حصول ما يرجح ذلك الطرف لم يكن مرجح الطرف الثاني موجوداً ، وإذا لم يوجد مرجحه امتنع حصول الطرف الثاني . وإلا يحصل من غير مرجح . ونحن في هذا القسم نعتقد أن حصول الرجحان بدون المرجح محال .

وإذا امتنع حصول الطرف الثاني ، وجب حصول الطرف الأول ، ضرورة أن الخروج عن طرفي النقيض محال ، فيثبت أن على هذا التقدير يكون الفعل أيضاً اضطرارياً .

ثم إننا نعتقد التقسيم في كيفية حصول ذلك المرجح ، وهو أن مؤثره إما

(١) من (س) .

أن يكون هو الله تعالى ، أو العبد ، أو حدث ، لا عن مؤثر . فإن كان المؤثر فيه هو الله تعالى فعند حصوله يجب الفعل ، وعند لا حصوله يمتنع الفعل فيكون الفعل اضطرارياً . وأما إن كان فاعله هو العبد عاد التقسيم الأول ، فيفتقر العبد في فعله إلى مرجح آخر ، ويلزم التسلسل وهو محال . وأما إن قلنا : بأنه حدث هذا المرجح لا لمؤثر ، ولا لمحدث ، أو قلنا : بأن القدرة صالحة للضدين . ثم صدر عن القادر أحد الطرفين دون الثاني ، كان صدور الفعل على كل واحد ( من هذين التقديرين )<sup>(٢)</sup> اتفاقاً ، لأنه لما كانت نسبة القدرة إلى الطرفين على السوية ثم وقع أحد الطرفين لا لمخصص ولا لمرجع ، كان هذا اتفاقاً . فثبت بهذا البرهان القاهر : أن صدور الفعل عن العبد إما أن يكون اضطرارياً ، وإما أن يكون اتفاقاً . وإذا ثبت هذا فنقول : وجب أن لا يبقى تحسين العقل وتقييحه ، لأن الخصم يساعدنا على أن كل واحد من هذين التقديرين ، ينافي القول ببيوت التحسين والتقيح بحسب العقل .

الحجة الحادية عشر : إنا ستقيم الدلائل القاهرة في باب الجبر والقدر<sup>(٣)</sup> ، على أن الخالق لجميع المحدثات هو الله تعالى . وعلى هذا التقدير فإنه يجب القطع بأنه لا يقبح من الله تعالى شيء . وهذا برهان قاهر والله أعلم .

الحجة الثانية عشر : المعقول من الوجوب ، كون الفعل بحال يستحق تاركة الذم على بعض الوجوه ، وحصول هذه اللازمة في حق الله تعالى محال . لأن المعقول من الذم ( أنه عن ) قول ، أو فعل ، أو ترك قول ، أو ترك فعل ، يلزم منه تألم قلب الإنسان ، ونفرة طبعه ، واختلال مصالحه . وكل ذلك في حق الله : محال فكان كونه مستحقاً للذم : محالاً . فيلزم ( أن يكون تحقق معنى الوجود في حقه : محالاً ) .

(٢) من ( م ، س ) .

(٣) الحبر والمعدل ( س ) .

فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى يستحق (١) الذم بمعنى آخر ؟  
فنقول : الجواب عنه من وجهين :

الأول : إن الشروع في بيان ( أن الله تعالى ) (٢) هل يعقل أن يستحق الذم ( أم لا ؟ ) (٣) فرع على المفهوم من الذم والمدح والمعقول عندنا من الذم : أمر يوجب حصول الغم في القلب ، ومن المدح : أمر يوجب حصول السرور في القلب . فأما معنى ما وراء ذلك فهو غير متصور عندنا . وإذا كان التصور مفقوداً ، كان التصديق به ممتنعاً ، فعلى القوم أن يثبتوا للمدح والذم أثراً وراء ما ذكرناه ، حتى ننظر : أنه هل يمكن إثباته في حق الله تعالى ؟

واعلم أن إثبات أمر آخر وراء ما ذكرناه كالمؤس منه ، فإنا لا نرغب في المدح إلا لأنه يورث الفرح والسرور واللذة . والذم لا ينفر طباعنا عنه إلا لأنه يورث الغم والحزن والألم ( في القلب ) (٤) ولو رفغنا هذه الآثار من الحاطر لم نجد للمدح والذم أثراً أصلاً . والفكر (٥) والتأمل التام يكشف عن حقيقة ما ذكرناه كشفاً لا يرتاب العاقل فيه ، وإذا كان حاصل المدح والذم يرجع إلى هذه المعاني ، وثبت أن هذه المعاني يتمتع حصولها في حق الله تعالى ، ظهر حينئذ : أن ماهية الحسن والقيح يتمتع تحققها في حق الله تعالى .

الوجه الثاني في الجواب عن هذا السؤال : إنا نقيم الدلالة على امتناع حصول ماهية الذم في حق الله تعالى فنقول : الإلهية منافية لكل ما يوجب النقص والذم ، فلما كان كونه إلهياً : أمر واجب لذاته ، ثم يثبت أن الإلهية منافية لذاتها ولعينيها ، لكل ما يوجب النقصان ، ثبت أن تحقق معنى الذم في حق الله تعالى : محال ، لعينه ولذاته ، وكل حكم يثبت أنه واجب الثبوت لذات الشيء ولغينه ، امتنع كونه معللاً بسبب منفصل ، فوجب القطع بأن كونه تعالى

(١) من ( م ) ، ( س ) .

(٢) من ( س ) .

(٣) من ( م ) .

(٤) من ( م ) .

(٥) أثراً البتة والتأمل ( م ) .

غير مستحق للدم ليس لأجل أنه فعل الفعل الفلاني ، أو ترك الفعل الفلاني ، وإذا كان الأمر كذلك فسواء فعل أي فعل قدراً ، أو ترك أي شيء قدراً ، فإنه يمتنع كونه مستحقاً للدم . وإذا كان الأمر كذلك امتنع أن يقيح من الله تعالى شيء . وامتنع أن يجب على الله تعالى شيء . وهذا كلام قاطع في هذا الباب . لا غبار عليه البتة ( والله أعلم )<sup>(١)</sup> .

**الحجة الثالثة عشر :** في إبطال القول بتحسين العقل وتقييحه : أن نقول : استحقاق الدم حكم ثابت ، وكون الفعل ظليماً يعتبر فيه قيدان عدميان ، وهما : كونه غير مسبوق بحياته ، وكونه غير ملحق بعوض جائر ، فلو كان كونه ظليماً يوجب استحقاق الدم ، لكان القيد العدمي جزءاً من علة الحكم الوجودي وهو برهان .

**الحجة الرابعة عشر :** الصديق عبارة عن الخبر المطابق للمخبر عنه . والكذب هو الخبر الذي لا يطابق المخبر عنه ، ومن المعلوم أن الصديق والكذب نوعان داخلان تحت جنس الخبر . فإن الخبر نوع داخل تحت جنس الكلام ، والكلام عبارة عن اللفظة المؤلفة من الحروف ، المتعاقبة المتوالية . والموجود منها أبداً ، ليس إلا الحرف ( الواحد ، وعند انقضائه يحصل الحرف )<sup>(٢)</sup> الثاني . وعلى هذا الترتيب . حتى يحصل الحرف الأخير من الكلمة ، وحيث تـم الكلمة ، فعل هذا : الكلمة لا وجود لها البتة ( في شيء من الأحوال والأزمنة وإنما الموجود منها هو الحرف الواحد ، والحرف الواحد ليس )<sup>(٣)</sup> ، كلاماً واحداً . إذا ثبت هذا فنقول : الحرف الواحد ليس بخبر ولا بصديق ولا بكذب ، فيمتنع أن يوجب كونه حسناً أو قبيحاً ، وأما بمجموع الكلمة فلا وجود له البتة ، وما لا وجود له البتة يمتنع أن يكون علة لكونه حسناً ، أو لكونه قبيحاً . فيثبت بهذا البرهان : أن الكلام يمتنع أن يكون حسناً أو قبيحاً لكونه

(١) من ( م ) .

(٢) من ( س ) .

(٣) من ( س ) .



صدقاً أو لكونه كذباً . فإن قالوا : فهذا وارد عليكم أيضاً لأنكم سلمتم كونه حسناً وقيحاً ، بمعنى كونه سبباً لحصول المصلحة أو لحصول المفسدة . فما ذكرتموه وارد عليكم في هذا المقام .

فنقول : الفرق أنكم تقولون : إن كونه صدقاً يوجب صفة الحسن ، وكونه كذباً يوجب صفة القبح . فنقول : الصدق هو المجموع ( وهذا المجموع <sup>(١)</sup> لا وجود له البتة ، ( وما لا وجود له البتة <sup>(٢)</sup> ) امتنع كونه موجباً لصفة ثابتة حقيقية ، بخلاف قولنا : فإننا نقول : إننا سمعنا تلك الحروف المتواليّة التي اصطالحوا على جعلها معرفات لبعض المعاني ، لا جرم بهذا الطريق فهمنا منها بعض المعاني . فحيث يتبيّن على ذلك الاعتقاد أمراً من الأمور . فإن كان ذلك الكلام كذباً فحيث ينكشف لنا : أن سمعنا كان باطلاً ، وعلمنا كان مانعاً . ولا معنى لكونه قيحاً إلا هذا فظهر الفرق .

الحجة الخامسة عشر : لو قال إنسان لغيره : سأقتلك غداً ، وأتنبأ أموالك وأسبي أولادك . على سبيل الظلم والعدوان . فنقول : إما أن يكون الحسن ترك هذه الأشياء ( أو فعلها . فإن كان الحسن تركها فنقول : ترك هذه الأشياء <sup>(٣)</sup> ) يوجب ضرورة كون ذلك الخبر كذباً ، وإذا كان ذلك القول حسناً وثبت أن ذلك الترك يستلزم هذا الكذب ، وثبت أن ما يستلزمه الحسن يجب أن يكون حسناً ، فحيث وجب أن يكون ذلك الكذب حسناً ، وذلك يقدر في قلوبهم : إن الكذب إنما يقبح لكونه كذباً . وأما إن كان الحسن فعل ما أخبر عنه ، ووعد به ، لزم أن يكون القتل والنهب والسبي ، على سبيل العدوان حسناً . وذلك لا يقوله عاقل .

الحجة السادسة عشر : إذا قصد ظالم قتل نبي من الأنبياء ، فهرب ذلك النبي واختفى في دار رجل ، فجاء ذلك الظالم ( وسأل ذلك الرجل مكان ذلك

(١) من (س) .

(٢) من (س) .

(٣) من (س) .

النبي ، وعلم ذلك الرجل أنه لو صدق أقدم ذلك الظالم على قتل ذلك النبي<sup>(١)</sup> فهنا يجب عليه الكذب وترك الصدق . وذلك يدل على أن كونه كذباً لا يوجب القبح .

فإن قيل : هل هذا الكلام سؤالان :

الأول : إنه لا يجوز له أن يكذب ؛ بل الواجب عليه أن يقدم على التعريضات ، كما قيل : « إن في المعارض لندوحة عن الكذب » .

الثاني : هب أنه يجب عليه الكذب ( في هذه الصورة )<sup>(٢)</sup> إلا أننا نقول : إن العلة قد يتخلف عنها معلولها لقيام المانع . وهنا حصل هذا المانع ، فلا جرم تخلف الأثر عن العلة ، وذلك لا يقدح<sup>(٣)</sup> في قولنا : إن كونه كذباً يوجب القبح . والله أعلم .

والجواب عن السؤال الأول : إنا نفرض الكلام فيما إذا كان ذلك الظالم عالماً بجميع وجوه المعارض ، وكان المستول عنه عالماً بأنه لو أقدم على شيء من التعريضات ، لعلم ذلك الظالم كون النبي عنده ( وحيتل بيالغ في الطلب ، ويقدم على القتل ، فهنا لا فائدة في التعريض البتة )<sup>(٤)</sup> فلم يبق إلا أحد أمرين : إما السعي في إهدار دم ذلك النبي المعصوم ، أو التزام الكذب ، ولما كان الأول باطلاً ، تعين الثاني .

والجواب عن الثاني : إن نقول : لو جوزنا تخلف القبح ( عن الكذب )<sup>(٥)</sup> لبعض الموانع فحيث لا كذب إلا ويحتمل أنه حصل فيه مانع من كونه قبيحاً . وعلى هذا التقدير وجب أن لا يبقى الوثوق بشيء من كلام الله ، ولا من كلام رسوله ، فإنه تصير كل هذه النصوص مظنونة لا معلومة .

(١) من (س) .

(٢) من (م) .

(٣) يقدح (س) .

(٤) من (م) .

(٥) من (س) .

فهذه جملة الدلائل في بيان أن حكم العقل بالتحسين والتفيع في أحكام الله وفي أفعاله : حكم باطل ، غير ملتفت إليه .

واعلم أن جماعة عظيمة من أصحاب أبي الحسن الأشعري - رحمه الله - احتجوا على إبطال<sup>(١)</sup> القول بتحسين العقل وتقيحه . بأن قالوا : لو قبح القتل لذاته ، لوجب أن يقبح ( كل قتل وكان يجب أن يقبح )<sup>(٢)</sup> القتل على سبيل القصاص ، ولو حسنت المنفعة لذاتها ، لحسنت كل منفعة ولذة ، فكان يجب حسن الزنا واللواط ، ولما لم يكن الأمر كذلك ، علمنا أن القول بأن الحسن حسن لذاته ، وأن القبيح قبيح لذاته قول باطل .

وقالت المعتزلة : هذا الكلام غير وارد علينا ، لأننا لا نقول : إن الحسن إنما كان حسناً لذاته ، وأن القبيح إنما كان قبيحاً لذاته . وإنما نقول : إن الحسن يحسن لوجوه عائدة إليه ، وإن القبيح إنما يقبح لوجوه عائدة إليه . وعند هذا قالت الأشعرية : إن التعليل بالوجوه تعليل بأمر غير مفهوم ولا معقول . ونحن نذكر تفسير هذه الوجوه بحيث يصير المراد منه مفهوماً فنقول :

لا شك أن الإنسان قد يلتذ بتناول الخل ، إلا أن المقتضى لحصول تلك اللذة ليس هو تناول الخل فقط ، بل الموجب له مجموع أمور ، مثل أن يكون قد تقدم أكل الطعام الطيب الدسم ، وأن تكون المعدة قوية ، فعند تقدم ذلك الأكل يكون تناول الخل للذيذة مثل هذه المعدة . فعل هذا لا نقول : إن الموجب لتلك اللذة ذات الخل ، بل الموجب بمجموع هذه الأحوال والشرائط .

وايضاً : الإنسان يرغب في تناول الدواء المخصوص ، وليس المقتضى لحصول تلك الرغبة هو ذات ذلك الدواء ، وإنما المقتضى له مجموع أمور منها : حصول أعلاط مخصصة في البدن . ومنها : أن لا توجد سائر الأدوية ومنها : ظهور آثار المرض في البدن فتصير مجموع هذه الأحوال موجباً لحصول الرغبة في

(١) فساد (س) .

(٢) من (م) .

شرب ذلك الدواء . وإذا عرفت هذا المعنى عرفت<sup>(١)</sup> أنه ليس تحت فلك القمر شيء يوجب شيئاً لذاته ، ولعينه . وإنما يحصل الإيجاب والاقتضاء عند مجموع أحوال ووجوه وشرائط .

إذا عرفت هذا فالمعتزلة قالوا : نحن لا نقول : إن مقتضى للقيح في القتل كونه قتلاً فقط . وإنما مقتضى مجموع أمور : وهو كونه المأ واقعاً ، لا لأجل جنابة سابقة ، ولا لأجل عوض لاحق . وكذا القول في سائر الأشياء الحسنة والقيحة . فظهر بهذا أن الذين عولوا على هذه الحجة في إبطال كلام المعتزلة لم يعرفوا مذهبهم ، ولم يحيطوا بمقالتهم<sup>(٢)</sup> والله أعلم<sup>(٣)</sup> .

---

(١) من (س) .

(٢) يقول القاضي عبد الجبار : « ما من شيء - من الأفعال - يجوز أن يقع على وجه فيحسن ، وعلى خلاف ذلك الوجه فيقيح . وأما أن نحكم على فعل من الأفعال بالقيح والحسن بمجرد ، فلا » [ ص ٥٦٤ شرح الأصول الخمسة ] وعلى هذا فالزلف عارف بأراء المعتزلة كما قال عن نفسه .

(٣) من (م) .



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## الفصل العاشر

### في حكاية كلاما المعتزلة في القدر بتقسيم العقل وتقييده

اعلم <sup>(١)</sup> . أن القوم لهم في هذا الموقف نوعان من الكلام :

الأول : ادعاء الضرورة في ثبوت الحسن والقبح في الشاهد . ثم بعد تقرير هذا المقام يزعمون : أنه لما ثبت ذلك في الشاهد وجب ثبوته في الغائب .

والثاني : إثبات أن الحسن يحسن لوجوه عائدة إليه ، وأن القبح يقبح لوجوه عائدة إليه بالحجة والدليل .

أما المقام الأول : وهو الذي ( عول ) <sup>(٢)</sup> عليه الأكثرون ، فتقريره : أنهم قالوا : إن كل من كان سليم العقل ، إذا أحسن إليه رجل حكم عقله الصريح بأنه يجب عليه شكره ومدحه ، وإن من أساء إليه وضربه فإنه يحسن منه ذنبه ولومه ، ألا ترى أن من كان تحت يد ظالم وذلك الظالم يشمر لقتله فذهب إنسان إلى ذلك الظالم وسعى في تخليصه من يده ، فإذا حصل ذلك الخلاص ، فإن صريح عقل ذلك المظلوم يحكم عليه بشكر ذلك الرجل الذي سعى في تخليصه . ولو أن إنساناً رمى وجه إنسان بأجرة ، فإن صريح عقله يحكم بالفرق بين ذلك الرامي وبين تلك الأجرة ، فإنه يجد من عقله حسن ذم ذلك الرامي ،

---

(١) الفصل الثالث والعشرون [ الأصل ] .

(٢) من ( م ) .

ولا يجحد من عقله البتة حسن ذم تلك الأجرة ، فيثبت أن حسن المدح والذم مقرر في العقول ، مركز في القلوب .

وليس لقاتل أن يقول : إن هذه الأحكام تثبت بالشرع ، وذلك لأن حسن هذه الأحوال وقبحها مقرر في عقل من لم يؤمن بالله ولا باليوم الآخر . ولو كان هذا الحكم مستفاداً من الشرائع ، لكان الدهري والبرهمي ، وجب أن لا يحصل في عقولها هذه الأحكام وحيث علمنا بالضرورة حصول هذه الأحكام في عقول جميع الخلق ، علمنا أن هذا الحكم غير مأخوذ من الشريعة .

وأيضاً : إذا رأينا العقلاء يذمون على بعض الأحوال ويمدحون على بعضها . فإذا سألتهم وقلنا لهم : لم مدحتم هذا وذمتم ذلك ؟ قالوا : إن هذا أحسن إلينا ، وذلك أساء إلينا . وهذا يدل على أنهم كما علموا ببديهة العقل حسن المدح والذم فكذلك علموا ببديهة العقل ، أن المقتضى لحسن ذلك المدح هو الإحسان ، وإن المقتضى لحسن ذلك اللطم هو الإساءة ، فيثبت بهذه التنبهات : أن هذه الأحكام مقرر في بداهة العقول . ( وهذا هو الوجه الأول )<sup>(١)</sup> .

الوجه الثاني : في بيان أن العلم بثبوت الحسن والقبح علم بديهي : أنا إذا فرضنا إنساناً دهرياً ينكر الإله والنبوة ، وفرضنا أنه كان ماراً في صحراء خالية عن الناس ، فاتفق أنه عبر على إنسان أعمى ، ورآه في نوع من أنواع البلاء ، مشرفاً على الهلاك ، فإنه قد يرق قلبه عليه ، ويعمله عقله على الإحسان إليه . فهنا رغبته في الإحسان إليه ليست لطلب الجزاء ، فإن ذلك الرجل فقير ، وليس لأجل الطمع في الثناء . لأن ذلك الرجل أعمى لا يعرفه ، ولم يحضر هناك إنسان آخر ، حتى يقال : إنه يروي تلك الواقعة ليمدحه سائر الناس ، وليس أيضاً لأجل الطمع ( في تحصيل الثواب )<sup>(٢)</sup> لأن ذلك الإنسان دهرى ، منكر للإله والنبوة والمعاد . فلما حصلت الرغبة العظيمة في الإحسان

(١) زيادة .

(٢) من (س) .

إلى ذلك الضعيف . وانتفت سائر الوجوه ، علمنا أن الداعي له إلى ذلك الإحسان مجرد ما تقرر في عقله من أن الإحسان حسن ، وذلك يدل على أن شهادات العقول متطابقة على حسن الإحسان ، وقبح الإساءة .

الوجه الثالث : في تقرير هذا المعنى : أنه إذا قيل لإنسان : إن صدقت أعطيتك ديناراً ، وإن كذبت أعطيتك ديناراً ، وعلم بالضرورة أن المنافع الحاصلة من هذا الصدق ومن هذا الكذب متساوية في الدنيا والآخرة ، وأنه ليس لأحدهما زيادة أثر في المطالب والمنافع ، فإن الإنسان في هذه الحالة لا بد وأن يختار الصدق ، وأن يحترز عن الكذب ، ولولا أن العلم بكون الصدق حسناً من حيث أنه صدق ، وأن العلم بكون الكذب قبيحاً من حيث إنه كذب علم ضروري لازم للعقول والأفهام ، لم يكن الأمر كذلك ، فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن العلم بحسن هذه الأشياء ، وبقبحها : علم ضروري .

المقام الثاني : أن نقول : لما ثبت هذا المعنى ، وجب أن يبقى هذا الحسن والقيح في حق الله تعالى ( والذي يدل عليه <sup>(١)</sup> ) وجهان :

الأول : إن الصدق إما حسن لكونه صدقاً ، وأن الكذب إما قبيح لكونه كذباً ، وأن الظلم إما قبيح لكونه ظلماً . والدليل عليه : أن من عرف كون الصدق صدقاً ( عرف كونه حسناً ، وإن جهل سائر الاعتبارات ، وإن لم يعرف كونه صدقاً ) <sup>(٢)</sup> لم يعرف كونه حسناً ، وإن عرف سائر الاعتبارات . وكذا القول في قبح الكذب ، وقبح الظلم . ولما كان العلم بالحسن والقبح دائراً مع العلم بهذه الوجوه والاعتبارات ، وجب أن يكون مقتضى للحسن والقبح هو هذه الوجوه والاعتبارات . وإذا ثبت هذا فنقول : وجب أن يكون الصدق حسناً من الله ، وأن يكون قبيحاً منه لما ثبت أنه أينما حصل المؤثر والموجب . وجب أن يحصل الأثر .

الثاني : إن صريح العقل كما يحكم بقبح الظلم والكذب من الواحد منا ،

(١) من (س) .

(٢) من (م) .



فكذلك يحكم بقبحهما من الله تعالى ، بل نقول : إن قبحهما من الله تعالى أكد في العقول لأن الواحد منا قد يظلم ويكذب ، إما لجهله أو لحاجته . والجهل والحاجة عذر في ذلك الفعل من بعض الوجوه . أما الله تعالى فإنه منزّه عن الجهل والعجز والحاجة ، فكان حكم العقل بقبح الكذب والظلم منه أكد وأقوى من حكمه بقبحه لهما من العبد . فيثبت أن هذا الحكم كما هو ثابت في الشاهد ثابت في الغائب . فهذا جملة الكلام في تقرير كلام القائلين بأن ( هذه الأحكام معلومة بالضرورة .

وأما تقرير كلام القائلين<sup>(١)</sup> ) بأننا ثبتت هذه الأحكام بالدليل . فهو من

وجوه :

الحجة الأولى : قالوا : رأينا الأفعال منقسمة إلى حسنة وقيحة ، فلو لا أن من الأمور ما لأجله صار البعض حسناً والبعض قبيحاً . وإلا لكان حصول هذا التفاوت ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجع ، وأنه يلزم منه نفي الصانع ، وليس لقائل أن يقول : هذا التفاوت إنما حصل لأن الشرع خص البعض بالحسن ، والباقي بالقبح ، لأننا نقول : الذي خصه الشرع بالحسن ، والذي خصه بالقبح . إما أن يقال : إنها استويا في جميع الجهات والاعتبارات العائدة إليهما أو إلى أحدهما ، أو ليس الأمر كذلك ؟ والأول باطل ، وإلا لكان تخصيص الشرع بعضها بالحسن وبعضها بالقبح ترجيح لأحد طرفي الجائز على الآخر لا مرجع وأنه محال . والثاني : يفيد القول بأن كل واحد منهما قد اختص بوجه لأجله استحق أن يخصه الشرع بالحسن أو بالقبح ، ولا معنى لقولنا : إن الحسن إنما يحسن لوجوه عائدة إليه ، وأن القبح إنما يقبح لوجوه عائدة إليه ، إلا هذا المعنى .

الحجة الثانية : قالوا : لو لم يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع لوجب أن لا يقبح من الله تعالى شيء . ولو كان الأمر كذلك فحينئذ لا يبقى الاعتماد على وعد الله ، ولا على وعيده ، فإنه لعلّه بعد بعض العباد بالشواب ولا يفعل ،

(١) من ( م ، س ) .

ولعله يتوعد بعضهم بالعقاب ولا يفعل ، ولعله يدخل الأنبياء والملائكة في أطباق النيران أبد الأبد ، ولعله يدخل الفرائعة والآبالة في أعالي درجات الجنة أبد الأبد ، ولعله يظهر المعجزات على يد الكذابين ، ولعله يبعث الأنبياء والرسل ويؤيدهم بالمعجزات القاهرة ، ويأمرهم بدعوة الخلق إلى شتم الله ، وشتم الملائكة ، ويأمرهم بدعوة الخلق إلى الفواحش والزنا والسرقة ، ويأمرهم بزجر الخلق عن تعظيم الله وطاعته ، ولعله يبعث الأنبياء والرسل إلى الجمادات ، ويأمرهم بأن يأمرُوا الجمادات ببعض الأعمال ، وينهوها عن بعضها ، ولعله يأمر الأنبياء بأن يأخذوا الناس ويقيدوا أيديهم وأرجلهم ، ثم يأمر برميهم من شواطئ الجبال . ويقول لهم : في تلك الساعة : إن من لم يظفر منكم في هذه الساعة إلى ما فوق العرش فإن الله يعذبه<sup>(١)</sup> عليه أبد الأبد . فإن التزمتم جواز كل ذلك فقد خرجتم عن العقل ، وإن اعترفتم بقبحها فقد اعترفتم بتحسين العقل وتقييحه .

والحجة الثالثة : قالوا : لو لم يكن معنى الحسن والقبح مقررًا في العقول ، لكان عند ورود الشرع بالتحسين والتفبيح قد خاطبنا بما لا نفهمه ولا نعقله وذلك باطل ، فوجب أن يكون معنى الحسن والقبح مقررًا قبل الشرع .

الحجة الرابعة : إنه لا نزاع في ثبوت الحسن في بعض الأفعال ، وثبوت القبح في بعضها . فثبوته إما أن يكون موقوفاً على الشرع ، أو لا يكون . والأول باطل . لأن ثبوت الشرع موقوف على دلالة المعجزة على الصديق . وهذه الدلالة موقوفة على أنه لا يجوز من الله تعالى إظهار المعجز على يد الكذاب ، فلو كان قولنا : إن ذلك غير جائز من الله بل يتوقف على الشرع لزم اللوز وأنه باطل . ولما بطل هذا ثبت أن الحسن والقبح لا يتوقف ثبوتهما على الشرع ، فهما ثابتان قبل الشرع . وذلك يدل على أن الحسن والقبح ثابتان قبل الشرع .

فهذا تمام الكلام في حكاية أقوال المعتزلة ( والله أعلم )<sup>(٢)</sup> .

(١) يقدر عليه ( م ) .

(٢) من ( م ) .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## الفصل الحادي عشر

في  
الجواب عن هذه الرجوة التي عولوا عليها

أما الوجه<sup>(١)</sup> الأول : وهو ادعاءهم الضرورة في العلم بحسن الإحسان وقبح الظلم . فنقول : الجواب عنه من وجهين :

الأول : لا شك أن كل تصديق ، فإنه يجب أن يكون مسبقاً بتصور ما فيه من الموضوع والمحمول ، فقولكم : الإحسان حسن . إن كان المراد منه أنه محبوب الطبع ، ومرغوب النفس لكونه سبباً لحصول المنافع . فهذا حق صحيح<sup>(٢)</sup> . ولا تنازعكم في أن العلم بحسنه على هذا التفسير . علم ضروري . وأيضاً : إن كان المراد من قولكم : الظلم قبيح أنه مكروه الطبع ومبغوض القلب ، لكونه سبباً لحصول الآلام والغموم والأحزان ، فلا نزاع في أن العلم بكونه قبيحاً بهذا التفسير علم ضروري ، إلا أنه على هذا التفسير<sup>(٣)</sup> (لا يمكن)<sup>(٤)</sup> إثبات الحسن والقبح في حق الله تعالى ، لأنه لما صار الحسن والقبح مفسرين بالمنفعة والمضرة ، والمصلحة والمفسدة ، وكان ذلك في حق الله ممتنعاً ، كان إثبات الحسن والقبح بهذا التفسير ممتنع الثبوت في حق الله تعالى . وإن أردتم

---

(١) الرابع والعشرون .

(٢) وهذا هو مراد المعتزلة .

(٣) التقدير ( م ) .

(٤) من ( م ) .

يكون الإحسان حسناً ، ويكون الظلم قبيحاً أمراً آخر ، سوى رعاية المنفعة والمضرة ، فهذا غير متصور ، فضلاً عن أن يكون ( مصدقاً به ، وعن أن يكون )<sup>(١)</sup> التصديق به بديهيّاً .

فهذا هو المقام الحق الذي يجب على الماقل المحقق أن يتأمل فيه ، لتتكشف له حقيقة هذه المسألة . ونظام الكشف والبيان فيه أن نقول : إنا نعلم بالضرورة أن لنا شيئاً نطلبه ( ونميل إليه )<sup>(٢)</sup> ، ونرغب في تحصيله ، وأن لنا شيئاً آخر تنفر عنه طباعتنا ، وتكرهه عقولنا ، ونرغب في دفعه وعدمه . ثم نقول : لا يجوز أن يكون كل شيء إما كان مطلوباً لأجل شيء آخر ( ولا أن يكون كل شيء إما يكون مكروهاً لأجل الكراهية عن شيء آخر )<sup>(٣)</sup> وإلا لزم إما الدور وإما التسلسل . وهما باطلان ، فيثبت أنه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوباً لذاته ولعينه ، لا لشيء آخر . ومن الاعتراف بوجود شيء يكون مكروهاً لذاته ولعينه لا لشيء آخر . ثم نقول : لما تأملنا وبخشنا وجدنا أن المطلوب بالذات ليس ( إلا اللذة والسرور ، أو دفع الألم والغم . ووجدنا أن المكروه بالذات ليس )<sup>(٤)</sup> إلا الألم والغم أو دفع اللذة والسرور . فهذه المقدمات معلومة بالضرورة .

ثم كل ما علم أو ظن كونه وسيلة إلى حصول الأمور المطلوبة بالذات يكون أيضاً مطلوباً لا بذاته ، لكن لكونه مفضياً إلى ذلك الذي هو مطلوب بالذات ، وكذا القول في جانب الأمور المكروهة بالذات ويتفرع على هذه المقدمة مقدمة أخرى وهي أن الشيء المكروه بالذات قد يكون سبباً لحصول شيء مطلوب بالذات . ثم العقل ههنا يعتبر درجات الخير والمقابلة ، فإن وجد ذلك المكروه حقيراً بالنسبة إلى ذلك المطلوب ، فههنا يتحمل ذلك المكروه القليل ، في وجدان ذلك المطلوب العظيم . وكذا القول في الجانب الآخر ، ولا شك أن

(١) من ( س ) .

(٢) من ( س ) .

(٣) من ( س ) .

(٤) من ( م ) .

إفضاء الظلم إلى حصول الألم والغم قريب قوي كامل ، فلا جرم نجد النفرة عن الظلم أعظم من النفرة عن الكذب وعن العبث . وأما النفرة عن الكذب ، فالسبب فيه : أن من سمع خبراً كاذباً ، فقد يعتقد من ذلك الخبر أمراً من الأمور ، وربما بنى على ذلك الاعتقاد أشياء كثيرة ، فإذا ظهر له أن ذلك الخبر كان كاذباً ، فحيثئذ تضيع كل الأعمال التي بناها عليه ، وتبقى المشاق التي تحملها في تلك الأعمال خالية عن المنافع الجائزة ، ويحصل الغم في القلب بهذا السبب ، فلأجل كون الكذب مفضياً إلى حصول الألم والغم الخاليين عن الجائز ، كان الطبع ينفر عنه ، ولما كان إفضاء الظلم إلى الألم والغم أقوى وأقرب من إفضاء الكذب إليهما ، لا جرم كان قبح الظلم في الطباع والعقول أقوى من قبح الكذب .

وأما قبح العبث فالسبب فيه : أن الإنسان خلق محتاجاً ، فوجب عليه صرف العلم إلى تحصيل ما يدفع أنواع الحاجات عنه ، فإذا اشتغل بالعبث فقد فوت على نفسه صرف العمر إلى تحصيل الأشياء النافعة ، وكان العبث مفضياً إلى الضرر ، من هذا الوجه ، فلا جرم حكم العقل عليه بالقبح ، ولما كان إفضاء العبث إلى حصول الألم والغم أبعد وأضعف ، من إفضاء الظلم إليها ، لا جرم كان قبح العبث أقل في العقول وكذا القول في قبح الظلم والكذب .

فإن قالوا : أليس أن الظالم يتنفع بظلمه ، والكاذب قد يتنفع بكذبه ، مع أن عقله يحكم بقبح الظلم وقبح الكذب ؟ قلنا : إن الظالم يعلم أنه لو أفتى بحسن الظلم لكان قد حكم بأن لغيره أن يظلمه ، وحيثئذ لا يبقى آمناً على روحه وماله وأولاده ، فلما علم أن الحكم بحسن الظلم يوجب فتح باب الآلام والغموم عليه ، فلا جرم حكم بقبح الظلم وكذا القول في جانب الكذب .

وأما الحكم بحسن الإحسان ، وإنقاذ الضعيف من البلاء ، فهذا إنما كان حسناً ، لأنه سبب لفتح باب المنافع والخيرات ، ولما كانت اللذة والسرور مطلوبين بالذات ، وكان الإحسان مفضياً إليهما ، والمفضي إلى المحبوب

(عجوب) (١) ، لا جرم كان الإحسان مما يميل الطبع (والعقل إليه) (٢) . وما يقوي هذا : أن قتل (٣) الملك الكبير : قبيح في حق أوليائه ، حسن في حق أعدائه ، وذلك لأن قتله سبب لزوال النعم عن أوليائه ، فلا جرم هو قبيح عندهم ، وهو سبب لزوال الآفات والمخافات عن أعدائه (٤) ، فلا جرم حكموا عليه بالحسن . وأما الصورة التي فرضوها وهي : إذا عبر رجل ينكر الله ، وينكر النبوة ، وينكر المعاد في مفازة خالية على أعمى مشرف على الهلاك فإن طبعه يحمله على الإحسان إليه ، فالسبب فيه أمران :

الأول : إن الحكم بالإحسان سبب لفتح (٥) باب الخيرات والحصول للذات فصار الإحسان مطلوباً نظراً إلى هذا الاعتبار والثاني : إن طبيعة الإنسان مجبولة على المحاكاة بمعنى أن كل ما يراه في الغير فإنه يفرض مثله في حق نفسه ، فإذا رأى مريضاً واقعاً في أنواع عظيمة من البلاء ، فإنه يقول في خياله : لو وقعت هذه الواقعة لي ، كيف يكون الحال ؟ فحيثشذ بتالم قلبه ، وهذا هو المراد من الرقة الجنسية .

ثم بتقدير وقوعه في ذلك البلاء ، فإنه يستحسن إقدام الغير على تخليصه منه ، وبهذا الطريق يحكم خياله بأنه لما وقع ذلك الإنسان في البلاء ، وجب عليّ أن أسعى في تخليصه منه .

هذا إذا كان الإنسان خلق رقيق الطبع ، لطيف المزاج . وقد يكون الإنسان غليظ القلب ، قاسي النفس ، لا تميل طبعه البتة إلى الرحمة .

ولقد رأيت واحداً من أكابر الملوك ، كان في غاية القسوة ، وما كانت لذته

(١) زيادة .

(٢) من (س) .

(٣) اقتبسها من أن التعزير - في الفقه الإسلامي - يختلف بحسب مقامات الرجال ، وتفاوتهم في المروءات .

(٤) أوليائه (ت) .

(٥) بسبب (س) .

إلا في مشاهدة القتل والنهب ، وكلما كانت مشاهدته لأنواع التعذيبات أكثر ، كان فرحه ، وانبساط وجهه أكمل .

فثبت بهذه البيانات الظاهرة : أن الذي يتخيله هؤلاء المعتزلة من الحسن والقبح ، قد صدقوا فيه ، إلا أن حاصله يرجع إلى الرغبة في جلب المنافع ، ودفع المضار .

ولما كان هذا ممتنع الثبوت في حق الله تعالى ، كان إثبات الحسن والقبح في أفعال الله وفي أحكامه عمالاً باطلاً . فهذا هو الكلام الكاشف عن حقيقة هذه المسألة .

والوجه الثاني في الجواب : أنا نقيم الدلائل القاطعة على أن ادعاء البدئية في هذا الموضع كذب وباطل . ويدل على صحة قولنا وجوه :

الحجة الأولى : وهي إن العلوم البدئية لا يهوز اختلاف العقلاء فيها (وجميع الفلاسفة)<sup>(١)</sup> وجميع الأشعرية ينكرون الحسن والقبح في هذه الأفعال . وذلك يدل على أن العلم بحسن هذه الأشياء ويقبحها ليس من العلوم البدئية .

أجاب أبو الحسين البصري عنه فقال : إنكار الضروريات غير جائز على الجمع العظيم . أما الجمع القليل فإنه يمتنع إطباقهم على الكذب ، وعلى إنكار الضروريات ، لبعض الأغراض . إذا عرفت هذا فنقول : أما عوام الأشعرية وأهل السنة ، فإنهم يحكمون بقبح هذه الأشياء ويحسنها ، ولا ينكرون ذلك البتة . ولو سألتهم عن هذه الأفعال قبل أن تنبهم على مذاهب الناس فيها ، يصرحون بأن الإحسان حسن ، وبأن الظلم قبيح . أما الرؤساء من الأشعرية ، والذين يدعون نصرة المذهب ، فهم جمع قليل ، ولا يعد منهم الإطباق والاتفاق على الكذب .

واعلم أن هذا الكلام بلونه عجيب ، وذلك لأننا لا نسلم أن جمهور الخلق

---

(١) من (س) .



يحكمون بحسن هذه الأشياء ويقبحها ، بمعنى كونها مفيدة للخيرات والمنافع ، ومفيدة للشرور والمضار . ونحن لا ننازع في الحسن والقبح بهذا التفسير . وإنما ننازع في الحسن والقبح بتفسير آخر . ومعلوم : أن عوام الخلق لا يفهمون من الحسن والقبح إلا جلب المنافع ودفع المضار . بل نقول : إن عوام المعتزلة لا يفهمون أيضاً من الحسن والقبح إلا المنفعة والمضرة ( فأما الحسن والقبح بمعنى آخر ، سوى المنفعة والمضرة )<sup>(١)</sup> فذلك قد أطبق أهل السنة على إنكاره .

وأما العوام من أهل السنة فإنه لا خير عندهم من ذلك المعنى البتة . وأما العوام من المعتزلة فهم أيضاً لا يتصورون شيئاً آخر سوى المنفعة والمضرة ( ففي الكلام في أن ادعاء الحسن والقبح بمعنى آخر سوى المنفعة والمضرة )<sup>(٢)</sup> مما لا يفهمه إلا رؤساء المعتزلة . والذين يدعون نصرة المذهب منهم .

وقد سلم أبو الحسين : أن إطباق مثل هذا العدد على الدعوى الكاذبة غير متنع فيثبت أن السؤال الذي أورده أبو الحسين في غاية الضعف .

الحجة الثانية : في بيان أن ادعاء الضرورة في هذا الموضع باطل :<sup>(٣)</sup> .

إنه لا شك أن التحسين والتفحيح بمعنى الرغبة في جلب المنافع ودفع المضار حاصل . ولا شك أن امتياز الحسن والقبح بالمعنى الآخر ، من المعنى الأول ليس معلوماً بالبديهة ، بل لا يظهر ذلك إلا للخواص من الناس بالوجوه الدقيقة الغامضة ولو تيسر ، وإذا كان الأمر كذلك ، فقد ظهر أن دعوى البديهة فيه محض الكذب والتزوير .

الحجة الثالثة : إنا إذا قلنا : الظلم قبيح ، فلا بد وأن يحضر<sup>(٤)</sup> في عقلك تفسير الظلم ، وتفسير القبح ، لأن التصديق بدون التصور محال . فنقول : أما

(١) من ( س ) .

(٢) من ( م ) .

(٣) المعنى ( س ) .

(٤) يجوز في عقلنا ( س ) .

الظلم فقال أبو الحسين في كتاب « القدر » في باب القول في الأعواض : قال شيوخنا : إن الألام تحسن إذا اختصت بشروط . منها : أن تكون مستحقة ، ومنها : أن يكون فيها نفع يوفى على الألم . ومنها : أن يكون فيه دفع ضرر أعظم منه . ومنها : أن يظن بها النفع ، ودفع الضرر . ومنها : أن يكون مفعولاً على وجه الدفع . ومنها : أن يكون مفعولاً على مجرى العادة ، أو يجري فعل الغير . فإذا اختص الألم بشرط من هذه الشروط حسن ، ولم يكن ظلماً . وإذا تجرد عنها كان ظلماً . فلماذا جردنا الظلم بأنه ضرر غير مستحق ، ولا فيه نفع يوفى عليه ، ولا دفع مضرة هي أعظم منه ولا يظن به ذلك ، ولا يكون مفعولاً على وجه الدفع ، ولا يجري مجرى الغير . وأقول هذا الحمد الذي ذكره للظلم مشتمل على قيود ستة :

الأول : أن لا يكون مستحقاً . فإن كان مستحقاً لم يتيح كالقتل قصاصاً وغيره .

القيد الثاني : أن لا يحصل فيه نفع <sup>(١)</sup> يوفى عليه <sup>(٢)</sup> ، فإن حصل ذلك لم يكن ذلك ظلماً ، كما إذا أذن الله في ذبح البهائم ، لما فيه من الأعواض .

القيد الثالث : قوله : ولا دفع مضرة أعظم منه ، فإن المضرة إذا كانت بحيث تكون دافعة لضرر آخر أعظم منه صار تحملها حسناً .

والقيد الرابع : أن لا يظن به ذلك ، فإنه متى حصل هذا الظن حسن الذبح .

القيد الخامس : ( أن لا يكون مفعولاً على وجه الدفع ، فإن كان مفعولاً على وجه الدفع حسن ) <sup>(٣)</sup> كما إذا قصد زيد قتل عمرو فدفعه عمرو عن نفسه ، وصار زيد مقتولاً ، عند ذلك الدفع . فقال أبو هاشم : إن العقلاء يستحسنون ذلك عند علمهم ، بأنه مفعول على وجه الدفع .

(١) دفع ( م ، س ) .

(٢) نفع له ( س ) .

(٣) من ( م ، س ) .

القيد السادس : قولنا : <sup>(١)</sup> ولا يجري مجرى الغير . فهذا احتراز عما إذا طرح إنسان طفلاً في الثلج ، فإن الألم الحاصل فيه من فعل الله ، إما مبتدأ ، وإما متولداً عن برودة الثلج ، وهو حسن ، لأنه يجري مجرى فعل الطارح لأنه يقبح من الله تعالى أن يفعل ذلك عند شيوخننا في غير زمان وجود الشيء <sup>(٢)</sup> ، لأنه بعض عادة . وإنما قلنا : إنه يحسن ذلك لا لأجل العوض ( لأن العوض <sup>(٣)</sup> الواجب في ذلك ، لازم على الطارح وهو عوض <sup>(٤)</sup> غير موف ، لأنه لو كان موفياً لكان طرح الطارح غير ظلم ، لأنه قد أوى إلى نفع ( موف <sup>(٥)</sup> ) فهذا تفسير الظلم على ما ذكره أبو الحسين البصري .

إذا عرفت هذا فنقول : أطبق المتكلمون على أن العلم بالأصل متى كان نظرياً ، امتنع أن يكون العلم بالفرع ضرورياً ، ولا شك أن العلم بماهية الظلم أصل للعلم بكونه قبيحاً ، والعلم بماهية الظلم لا يحصل إلا بهذا المعنى <sup>(٦)</sup> ، الذي لا يتصوره إلا أهل التحقيق ، بالنظر الدقيق ، ولما كان العلم بهذا الأصل نظرياً ، فالعلم بكون الظلم قبيحاً ، امتنع أن يكون بديهيّاً ، لما بينا أن العلم بالأصل ، إذا كان نظرياً امتنع أن يكون العلم بالفرع بديهيّاً ، فيثبت بهذه البيانات : أن ادعاء العلم البديهي في هذا المقام : باطل ( محال والله أعلم ) <sup>(٧)</sup> .

فإن قال : أنا أعني بقولي : الظلم قبيح بالضرورة هو أن كل من علم ماهية الظلم على هذا الوجه ، علم بالضرورة كونه قبيحاً . ولا أعني به : أن هذا العلم حاصل لجمهور العقلاء . فنقول : لما سلمت أن هذا العلم غير حاصل لجمهور العقلاء ، ولا يمكن ادعاء هذا عليهم . لم يبق معك إلا أنك

(١) قولنا ( س ) .

(٢) النبي ( ت ) .

(٣) من ( س ) .

(٤) كلف ( س ) .

(٥) من ( ت ) .

(٦) الحد ( ت ) .

(٧) من ( س ) .

تدعي أن كل من تصور ماهية الظلم على هذا الوجه ، فإنه يحكم عليه بالقبح .  
ونحن نقول : إن هذا ممنوع . وهل النزاع وقع بيننا وبينك إلا فيه ؟ وأنت قد  
سلمت أن دعوى الرجل الواحد لا تفيد شيئاً ( وهذا هو الوجه الأول في  
الجواب )<sup>(١)</sup> .

والوجه الثاني في الجواب : سلمنا حصول الحسن والقبح في أفعال  
العباد<sup>(٢)</sup> . فلم قلت : إنه يمكن حصوله في أفعال الله تعالى ؟ قوله : إنا متى  
علمناه ظلياً علمناه قبيحاً ، وإن جهلنا سائر الاعتبارات فوجب أن تكون العلة  
لهذا القبح هو الظلم . قلنا : لم قلتم : إنه لما حصل العلم بالقبح عند العلم  
بكونه ظلياً ، وجب أن تكون علة ذلك القبح هو كونه ظلياً ؟ وما الدليل عليه ؟  
ثم الذي يدل على فساده : إنا متى علمنا كون هذا أباً لذاك ، علمنا كون ذلك  
ابناً لهذا ، مع أنه يتمتع كون إحدى الإضافتين علة للأخرى . لأن الإضافتين  
معاً ، والعلة متقدمة على المعلول ، والمنع ، ليس نفس القتل .

فهذا تمام الكلام على قول من ادعى فيه الضرورة .

وأما الذين حولوا على الاستدلال . فنقول :

أما الحجة الأولى : فساقطة . لأننا نقول : القادر على الضدين . إما أن  
يقال : إنه يمكن أن يصدر عنه أحد الطرفين دون الثاني لا المرجع ، أو لا يمكن  
ذلك . فإن أمكن ذلك فلم لا يمكن أيضاً أن ينص إحدى الصورتين بالحسن ،  
والأخرى بالقبح لا لمرجح ، وإن توقف على المرجح ، فحيثل يتوقف صدور  
الفعل من العبد على قيام الداعي ، وتلك الداعية تكون فعلاً لله تعالى قطعاً  
للتسلسل . وعلى هذا التقدير ففعل العبد موجب لمجموع القدرة والداعي . وهما  
فعلان لله تعالى ، وموجب فعل الله تعالى يكون فعلاً لله تعالى ، فأنفعال العباد  
بأسرها أفعال لله تعالى . وإذا كان الأمر كذلك فيكون الخير والشر فعلاً لله تعالى .

(١) زيادة .

(٢) أفعال العباد لله ( س ) .

وذلك يطل القول بأن فعل بعض الأشياء من الله تعالى قبيح .

وأيضاً : فقد ذكرنا : أن الله تعالى خصص إحداث العالم بوقت معين من غير مرجع ، اختص به ذلك الوقت<sup>(١)</sup> وكذا القول في تخصيص كل واحد من الحوادث بوقت معين ، وفي تخصيص كل واحد من الذوات ، بصفة معينة ، وإذا عقل ذلك فلم لا يعقل مثله في تخصيص بعض الأحكام بالحسن وبعضها بالقبح من غير تخصيص ؟

وأما الحجة الثانية<sup>(٢)</sup> : فالجواب عنها : أن نقول : القول بصحة النبوات وصحة الوعد والوعيد ، إما أن يكون مبنياً ( على القول بصحة الحسن والقبح في العقل ، وإما أن لا يكون مبنياً عليه ، فإن كان الأول فحيث لا يكون القول بصحة الحسن والقبح ( في العقل )<sup>(٣)</sup> أصلاً للعلم<sup>(٤)</sup> بصحة الوعد والوعيد والنبوات . فلو أثبتنا العلم بصحة الحسن والقبح بالبناء على إثبات الوعد والوعيد ( والنبوات لزم إثبات الأصل بالفرع ، وذلك يوجب الدور ، وهو محال . وإما إن )<sup>(٥)</sup> لم يكن القول بصحة الوعد والوعيد وبصحة النبوات محتاجاً إلى العلم بصحة الحسن والقبح فحيث لا يلزم ( من القبح في الحسن والقبح العقلين )<sup>(٦)</sup> القبح في الوعد والوعيد ، وفي النبوات . فيثبت بهذا البرهان : أن الذي ذكره لا يصح الاستدلال به على إثبات هذا المطلوب .

فإن قالوا : هب أن هذا لا يصح جعله دليلاً<sup>(٧)</sup> لإثبات هذا المطلوب ، إلا أنه يصح ذكره على سبيل الإلزام ، من حيث إنه لما كان القول بصحة النبوات فرع على القول بالحسن والقبح ( كان القبح )<sup>(٨)</sup> في هذا الأصل يوجب

(١) الوقت ( م ) .

(٢) الحجة الثالثة [ الأصل ] .

(٣) من ( م ، س ) .

(٤) أصلاً للعلم ( ت ) .

(٥) من ( م ، س ) .

(٦) من ( ت ) .

(٧) لا يصح دليلاً ( م ) .

(٨) من ( س ) .

القدح في ذلك الفرع . فنقول : إذا اقتنعت بالإلزام ، واعتزفت بأنه ليس ببرهان . فنقول : هذا الإلزام وارد عليكم أيضاً من وجهين :

الأول : وهو أن الفعل إما أن يتوقف على الداعي ، أو لا يتوقف عليه ، فإن توقف عليه ، لزم أن يتوقف صدور الفعل عن العبد على حصول الداعي ، ويلزم منه القول بالجبر ، وأن يكون فعل العبد فعلاً لله ( وعلى هذا التقدير فيكون الخير والشر من الله )<sup>(١)</sup> وعلى هذا التقدير فيلزمكم ما ألزمتوه علينا ، وإما أن يتوقف الفعل على الدواعي ، فحينئذ يصح أن يخلق الله المعجزة ( لا شيء من الدواعي أصلاً . وحينئذ لا تدل المعجزة )<sup>(٢)</sup> على الصدق ، وحينئذ يلزم القدح في نبوة جميع الأنبياء والرسل . وهذا الإلزام قوي .

والوجه الثاني : أن نقول : خالق أفعال العباد إما أن يكون هو الله تعالى ، أو العبد . فإن كان هو الله تعالى فحينئذ يكون الخير والشر كله من الله تعالى ، وحينئذ يلزمهم ما ألزمتوه علينا . وإن كان هو العبد فحينئذ تكون قدرة العبد صالحة للإيجاد ، وإذا ثبت هذا فحينئذ يحتمل في جميع المعجزات أن يكون خالقها غير الله ، وعلى هذا التقدير فلا تكون المعجزة دليلاً على أن الله خصه بالتصديق .

وثم هذا الكلام ، إنما يتم ببيان أن دلائل المعتزلة في أن غير الله لا يقدر على خلق الجسم والحياة ضعيفة ، وسيأتي بيان ذلك في باب الجبر والقدر ، فيثبت أن الإلزام الذي وردوه علينا ، هو بعينه لازم عليهم .

وأما الحجة الثالثة : فضعيفة ، لأن تصديقنا بإثبات الحسن والقبح عند ورود الشرائع ، متوقف على تصور معنى الحسن والقبح ، وهذا التصور معلوم بالعقل ، قبل مجيء الشرع ، فيثبت أن هذا الكلام ضعيف .

وأما الحجة الرابعة : فهي عين الحجة الثالثة . إلا أننا أوردناها على

(١) من ( م ، س ) .

(٢) من ( م ، ت ) .

صورة أخرى . والجواب عنها عين الجواب عن الحجة الثالثة .

فهذا تمام ( الكلام )<sup>(١)</sup> في تحسين العقل وتقييمه .

( قال المصنف - رضي الله عنه - : وقد تم هذا الباب ، من هذا الكتاب )<sup>(٢)</sup> .

ثم الجزء الثالث من كتاب « المطالب العالية من العلم الإلهي » للإمام  
فخر الدين الرازي . ويليه الجزء الرابع . وموضوعه : في مباحث : « الحدوث  
والقيَم . وأسرار الدهر والأزل » .

---

(١) من ( س ) .

(٢) من ( م ، ت ) .

فهرس المبز والناالس  
من كتاب المطالب العالبر من العلم والبر

الموضوع	الصفحة
عدد الصفات الايجابية لله عز وجل .....	٥
الباب الأول :	
في أحكام الدواعي والصوارف .....	٧
الفصل الأول :	
في حد القادر .....	٩
الفصل الثاني :	
في اثبات تحقيق القول في الدواعي والصوارف .....	١٣
الفصل الثالث :	
في بيان أنه لا تأثير لغير الاعتقاد والظن في الدعاء إلى الفعل .....	١٧
الفصل الرابع :	
في تحقيق الكلام في المنفعة والمضرة . والخير والشر . والمصلحة والمفسدة .	٢١
الفصل الخامس :	
في بقية الكلام في هذا الباب [باب المنفعة والمضرة] .....	٣٣
الفصل السادس :	
في أن صدور الفعل هل يتوقف على الداعي أم لا ؟ .....	٣٧



## الفصل السابع :

في تقرير دلائل القائلين بأن الفعل لا يصدر عن القادر ،

٤٥ ..... إلا عند حصول الداعي

## الفصل الثامن :

في بيان أنه عند حصول الداعي يجب صدور الفعل ، ولا يبقى الجواز البتة

## الفصل التاسع :

٦١ ..... في تقسيم الدواعي

## الفصل العاشر :

في تحقيق الكلام في تقسيم الدواعي . إلى ما يكون داعية الحاجة ،

٦٥ ..... وإلى ما يكون داعية الاحسان

## الفصل الحادي عشر :

٧٣ ..... في شرح أن العبد كيف يكون فاعلاً

## الباب الثاني :

٧٥ ..... في البحث عن الفرق بين القادر وبين الموجب واستقصاء الكلام فيه

٧٧ ..... القادر والموجب بين الفلاسفة والمتكلمين وأهل الأديان

## الباب الثالث :

١٠١ ..... في كونه تعالى عالماً

## الفصل الأول :

١٠٣ ..... في تحقيق الكلام في حقيقة العلم والادراك

## الفصل الثاني :

١٠٧ ..... في حكاية دلائل المتكلمين في كونه تعالى عالماً

## الفصل الثالث :

في تقرير طريقة أخرى ، سوى طريقة الاتقان والاحكام ،

تدل على كونه تعالى عالماً . بناء على كونه تعالى ، فاعلاً

١١٧ ..... بالاختيار ، لا موجباً بالذات

	الفصل الرابع :
	في تقرير الوجوه التي استدلل بها الشيخ الرئيس ، أبو علي بن سينا .
١٦٩	في سائر كتبه ، على كونه تعالى عالماً بالمعلومات .....
	الفصل الخامس :
١٦٩	في المسائل المقررة على اثبات كونه تعالى عالماً .....
	الفصل السادس :
١٥١	في البحث عن كونه تعالى عالماً بالجزئيات .....
	الفصل السابع :
١٦٥	في بيان كونه تعالى عالماً بالمعدومات .....
	الباب الرابع :
١٧٣	في كونه تعالى مريداً .....
	الفصل الأول :
١٧٥	في البحث عن حقيقة الإرادة .....
	الفصل الثاني :
١٨٣	في اللذة والألم .....
	الباب الخامس :
١٨٥	في كونه تعالى سمياً بصيراً .....
	الباب السادس :
١٩٩	في كونه تعالى متكليماً .....
٢٠١	المسألة الأولى : في البحث عن حقيقة الكلام .....
٢٠٣	المسألة الثانية : في اثبات كونه تعالى متكليماً .....
	الباب السابع :
٢٠٩	في كونه تعالى قديماً باقياً .....

## الباب الثامن :

في كونه تعالى حياً ..... ٢١٥

## الباب التاسع :

كلمات في الصفات ..... ٢١٩

## الفصل الأول :

في حصر صفات الله تعالى :

١ - الحياة ٢ - العلم ٣ - القدرة ٤ - الإرادة ٥ - السمع

٦ - البصر ٧ - الكلام ٨ - البقاء ..... ٢٢١

## الفصل الثاني :

في أنه تعالى عالم لذاته أم لمعنى ؟ ..... ٢٢٣

## الفصل الثالث :

في إحصاء صفات الله تعالى ..... ٢٣٥

## الفصل الرابع :

في أن تكوين الشيء هل هو نفسه ، نفس المكون ، أو غيره ؟ ..... ٢٣٧

## الفصل الخامس :

في تقسيم أسماء الله تعالى ..... ٢٣٩

## الفصل السادس :

في إثبات كونه تعالى حكيماً ..... ٢٧٩

## الفصل السابع :

في أن تحمين العقل وتقيحه . هل هو معتبر أم لا ؟ ..... ٢٨٩

## الفصل الثامن :

في إثبات أن التكليف بما لا يطاق واقع . وأنه متى كان الأمر كذلك ،

امتنع أن يقال : إنه تعالى يراعي مصالح العباد ..... ٣٠٥

## الفصل التاسع :

في ذكر أنواع آخر من الدلائل ، على فساد القول بتحسين العقل

وتقيحه في أفعال الله ، وفي أحكامه ..... ٣١٧

الفصل العاشر :

في حكاية كلمات المعتزلة في القول بتحسين العقل وتقييده ..... ٣٤١

الفصل الحادي عشر :

في الجواب عن الوجوه التي عولوا عليها في تحسين العقل وتقييده ..... ٣٤٧

[تم فهرس الجزء الثالث من كتاب المطالب العالية من العلم الالهي .

للإمام

فخر الدين الرازي]